

**Wenn Gottes Kinder sich treffen.
Deutsch-ghanaische Begegnungen in der Kirche
im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft**

Dissertation

zur

Erlangung des akademischen Grades
doctor theologiae (Dr. theol.)

der Theologischen Fakultät
der Universität Rostock

Rostock 2017

vorgelegt von

Henrike Elisabeth Charlotte Eisenberg
geb. am 1.10.1981 in Kronberg im Taunus

Gutachter:

1. Gutachter
Prof. Dr. Klaus Hock
Theologische Fakultät der Universität Rostock

2. Gutachter
Prof. Dr. Werner Kahl
Missionsakademie an der Universität Hamburg

Datum der Einreichung: 17. März 2017

Datum des Rigorosums: 2. Februar 2018

<u>1</u>	<u>EINLEITUNG UND FORSCHUNGSINTERESSE</u>	1
<u>2</u>	<u>DAS FORSCHUNGSFELD</u>	8
<u>2.1</u>	<u>Der Kontext Deutschland und die Evangelischen Landeskirchen</u>	8
<u>2.1.1</u>	<u>Deutschland heute</u>	8
<u>2.1.2</u>	<u>Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelischen Landeskirchen</u>	12
<u>2.1.3</u>	<u>Ökumene in der evangelischen Kirche</u>	15
<u>2.2</u>	<u>Der Kontext Ghana und die Presbyterian Church of Ghana (PCG)</u>	18
<u>2.2.1</u>	<u>Ghana heute</u>	18
<u>2.2.2</u>	<u>Die Presbyterian Church of Ghana</u>	22
<u>2.2.3</u>	<u>Ökumene in der Presbyterian Church of Ghana</u>	28
<u>2.2.4</u>	<u>Die ghanaische Diaspora und die Gemeinden der PCG in Deutschland</u>	30
<u>2.3</u>	<u>Mission und Partnerschaft</u>	39
<u>2.3.1</u>	<u>Die Basler Mission und die Evangelische Mission in Solidarität (EMS)</u>	39
<u>2.3.2</u>	<u>Partnerschaft in der Missionsgeschichte</u>	41
	<u>Exkurs: Was bedeutet eigentlich ‚Partnerschaft‘?</u>	47
<u>2.3.3</u>	<u>Partnerschaften zwischen Gemeinden und Kirchenkreisen</u>	48
<u>3</u>	<u>METHODIK UND METHODOLOGISCHE REFLEXION</u>	53
<u>3.1</u>	<u>Qualitative Sozialforschung als ‚Methodisch kontrolliertes Fremdverstehen‘</u>	53
<u>3.2</u>	<u>Gütekriterien empirischer Sozialforschung</u>	56
<u>3.3</u>	<u>Die Forscherin und ihr Verhältnis zu den Forschungsfeldern</u>	58
<u>3.4</u>	<u>Forschungsverlauf und -reflexion</u>	62
<u>3.4.1</u>	<u>Zugang zu den Forschungsfeldern</u>	63
<u>3.4.2</u>	<u>Methodik</u>	64
<u>3.4.3</u>	<u>Herausforderungen, Zwischenfälle und Bewältigungsstrategien</u>	66
<u>4</u>	<u>BEGEGNUNGSFELD I: DEUTSCH-GHANAISCHE PARTNERSCHAFTEN</u>	70
<u>4.1</u>	<u>Akteurinnen, Rahmenbedingungen und Aktivitäten</u>	70
<u>4.1.1</u>	<u>Untersuchte Partnerschaftsgruppen</u>	70
<u>4.1.2</u>	<u>Rahmenbedingungen der Partnerschaften</u>	75
<u>4.1.3</u>	<u>Aktivitäten der Partnerschaften</u>	79
<u>4.2</u>	<u>Beziehungsstruktur der Partnerschaften</u>	83
<u>4.2.1</u>	<u>Motivations- und Interessenslagen</u>	84
<u>4.2.2</u>	<u>Fremdbilder in der Partnerschaft</u>	107
<u>4.2.3</u>	<u>Interaktionale Aushandlung der Beziehung</u>	132
<u>4.3</u>	<u>Die Aushandlung des Themas Homosexualität – Beispielhafte Darstellung der Beziehungsstruktur</u>	154
<u>4.3.1</u>	<u>Kontextuelle Verortungen</u>	154
<u>4.3.2</u>	<u>Aushandlung des Themas in der Partnerschaft</u>	158
<u>4.3.3</u>	<u>Zusammenfassung</u>	164
<u>4.4</u>	<u>Fazit</u>	166
<u>5</u>	<u>BEGEGNUNGSFELD II: DEUTSCH-GHANAISCHE KOOPERATIONEN IN DEUTSCHLAND</u>	171

5.1	<u>Akteure, Rahmenbedingungen und Aktivitäten</u>	171
5.1.1	<u>Untersuchte Kooperationen</u>	171
5.1.2	<u>Rahmenbedingungen der Kooperationen</u>	181
5.1.3	<u>Gemeinsame Aktivitäten</u>	184
5.2	<u>Beziehungsstruktur der Kooperationen</u>	184
5.2.1	<u>Motivations- und Interessenslagen</u>	185
5.2.2	<u>Fremdbilder in den Kooperationen</u>	201
5.2.3	<u>Interaktionale Aushandlung der Beziehung</u>	233
5.3	<u>Aushandlung des Themas Geistwirken und ‚Deliverance‘ – Beispielhafte Darstellung der Beziehungsstruktur</u>	258
5.3.1	<u>Kontextuelle Verortung</u>	259
5.3.2	<u>Aushandlung des Themas in der Kooperation</u>	269
5.3.3	<u>Zusammenfassung</u>	279
5.4	<u>Fazit</u>	281
<hr/>		
6	<u>PARTNERSCHAFTEN UND KOOPERATIONEN – EIN VORLÄUFIGER VERGLEICH</u>	287
<hr/>		
6.1	<u>Glaube</u>	287
6.2	<u>Andersartigkeit</u>	290
6.3	<u>Gastfreundschaft</u>	294
<hr/>		
7	<u>THEORETISCHE ANNÄHERUNG: FREMDHEIT UND MACHT – ÖKUMENE UND GEMEINSCHAFT</u>	297
<hr/>		
7.1	<u>Fremdheit und Macht</u>	297
7.1.1	<u>Klassische Modelle des Fremden: Georg Simmel, Robert E. Park, Alfred Schütz</u>	299
7.1.2	<u>Waldenfelds' Phänomenologie des Fremden</u>	304
7.1.3	<u>Kultur – Interkulturalität – Transkulturalität – Transkontextualität</u>	306
7.1.4	<u>Typische Ordnungen des Eigenen und des Fremden</u>	315
7.1.5	<u>Praxis der Fremdbegegnung</u>	338
7.1.6	<u>Fazit</u>	355
7.2	<u>Ökumene und Gemeinschaft</u>	359
7.2.1	<u>Biblische Aspekte</u>	361
7.2.2	<u>Kirchen- und dogmengeschichtliche Aspekte</u>	367
7.2.3	<u>Ökumene: ghanaische und internationale Perspektiven</u>	376
7.2.4	<u>Ökumenische Praxis</u>	389
7.2.5	<u>Fazit</u>	401

<u>8</u>	<u>DEUTSCH-GHANAISCHE PARTNERSCHAFTEN UND KOOPERATIONEN IN DER KIRCHE IM HORIZONT VON FREMDHEIT, MACHT UND ÖKUMENISCHER GEMEINSCHAFT – EIN VERGLEICH</u>	407
<u>8.1</u>	<u>Die Rolle des Glaubens in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft</u>	407
<u>8.2</u>	<u>Die Rolle der Andersartigkeit in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft</u>	417
<u>8.3</u>	<u>Die Rolle der Gastfreundschaft in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft</u>	429
<u>8.4</u>	<u>Fazit und Ausblick</u>	433
<u>ANHANG</u>	442	
<u>I.</u>	<u>Interviewleitfäden</u>	442
<u>II.</u>	<u>Transkriptionskonventionen</u>	442
<u>III.</u>	<u>Interviewtitel und -partnerinnen</u>	443
<u>LITERATURVERZEICHNIS</u>		445

1 Einleitung und Forschungsinteresse

Wenn man heute die Weltchristenheit betrachtet, fallen besonders vier Aspekte ins Auge: Zum einen existiert derzeit eine überwältigende Vielfalt an verschiedenen christlichen Gruppen, Konfessionen, Denominationen und Kirchen und damit auch an Formen der christlichen Lehre und Praxis. Mission und Evangelisation haben den christlichen Glauben in allen Regionen des Erdballs heimisch gemacht; unzählige Spaltungen und Schismata haben eine Vielzahl von unterschiedlichen ekklesiologischen, liturgischen und dogmatischen Ausformungen des Christlichen hervorgebracht. Zusätzlich haben Prozesse der Transkulturation¹ zwischen Evangelium und lokalem Kontext eine große Mannigfaltigkeit des ‚einen‘² christlichen Glaubens erzeugt und die Vielfalt des weltweiten Christentums weiterhin erhöht.

Zum zweiten und als Gegenpol zu dieser Diversifizierung des christlichen Glaubens geht eine ökumenische Theologie von einer Interpretation des biblischen Zeugnisses aus, nach der trotz dieser immensen Vielfalt alle diese verschiedenen christlichen Gruppen die eine ‚christliche‘ Familie bilden. Eine solche ökumenische Perspektive betrachtet alle Christinnen³ als Kinder Gottes, als Geschwisterschaft, die in ihrem Glauben an Jesus Christus miteinander vereint ist. Diese Idee der Zusammengehörigkeit wird zwar nicht in gleicher Ausprägung von allen Konfessionen und Kirchen geteilt, jedoch besteht in der Ökumenischen Bewegung seit Beginn des 20. Jahrhundert und im 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen derzeit 345 Mitgliedskirchen eine starke Repräsentanz dieser Vorstellung, vereint er doch etwa 560 Millionen Christinnen und damit etwa ein Viertel der Christenheit weltweit unter seinem Dach.⁴

Der dritte Aspekt ist die zunehmende Möglichkeit der Vernetzung, die gleichzeitig mit der Ausbreitung des Christentums auf dem ganzen Erdball und im Zuge der voranschreitenden Globalisierung entstanden ist. Zwar war die christliche Welt noch nie so divers, doch gab es auch nie zuvor so viel Kontakt zwischen den Mitgliedern der verschiedenen christlichen Gruppen. Nicht nur der Zugang zu Informationen über Formen des Christlichen in entfernten Weltregionen ist durch das Internet unkompliziert geworden, auch der direkte Kontakt mit Menschen christlichen Glaubens aus aller Welt findet durch die digitale Vernetzung, verbesserte Verkehrsanbindungen sowie verschiedene Migrationsbewegungen vermehrt statt. Auch wenn die Möglichkeiten wegen eines sehr ungleichen Zugangs zu Ressourcen und restriktiven Visumbestimmungen in Ländern Europas und Nordamerikas sehr unterschiedlich sind, kommt es heutzutage zu

1 Vgl. zu diesem Begriff *Hock, K.*, Religion als transkulturelles Phänomen, 2002 sowie Kapitel 7.1.3.

2 Im Folgenden werden zur besseren Unterscheidung des Gemeinten halbe Anführungszeichen („...“) verwendet, um Titel, von mir selbst genutzte oder allgemein bekannte Begriffe oder Anführungszeichen innerhalb von Zitaten anzuzeigen, während ganze Anführungszeichen („...“) Zitate markieren.

3 Im Folgenden wird grundsätzlich das generische Femininum verwendet, so dass mit der weiblichen Form sowohl weibliche als auch männliche Personen gemeint sind. Nur in Fällen, in denen alle gemeinten Personen Männer sind, wird die männliche Form verwandt.

4 Nach *Johnson, T. M./Ross, K. R.*, Atlas of Global Christianity, 2009 umfasste die weltweite Christenheit 2,3 Milliarden Menschen im Jahr 2010, so dass die Mitglieder des ÖRK etwa 24% dieser Gruppe ausmachen. Die Mitgliedskirchen des ÖRK bestehen aus der Mehrheit der verschiedenen Orthodoxen Kirchen, sowie aus verschiedenen Kirchen der protestantischen Tradition, aus der Altkatholischen Kirche, einigen pentekostal-charismatischen Kirchen sowie nicht-denominationalen Kirchen. Die in dieser Forschungsarbeit untersuchten Kirchen (Evangelische Landeskirchen und Presbyterian Church of Ghana) sind ebenfalls Mitglieder des ÖRK.

weit mehr Kontakt und Begegnung als jemals zuvor in der Weltgeschichte und neue Beziehungen zwischen Kirchen und ihren Mitgliedern können entstehen. Und auch eine verstärkte Wanderung von Christinnen nach Europa bedeutet, dass die dortigen religiösen Landschaften der Städte und Länder sich erheblich verändern. Menschen werden vermehrt mit christlichen Vorstellungen und Praktiken konfrontiert, die ihnen fremd sind und althergebrachte Selbstverständlichkeiten infrage stellen. Die lang angenommene Vorstellung von religiös homogenen Gesellschaften muss so Platz machen für neue plurale Ansätze von Gesellschaft, Theologie und Nation. Dabei spielt die christliche Einwanderung eine größere Rolle als allgemein angenommen wird. Die lang gehegte Vorstellung, dass Migration nach Deutschland etwa ein überwiegend muslimisches Phänomen sei, hat sich als falsch herausgestellt, denn nach einer im Jahr 2013 in Hessen durchgeführte Umfrage handelt es sich zumindest in diesem Bundesland bei mehr als der Hälfte der sogenannten ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘ um Christinnen und nur bei 20% um Muslime.⁵ Viele dieser zugewanderten Christinnen gründen in Deutschland, besonders in großen und mittleren Städten, ihre eigenen Kirchen und Gemeinden und entwickeln an diesen Orten eine oftmals ganz eigene Theologie und Praxis aus, die teilweise auch explizite Ansätze der Missionierung des neuen Kontextes umfassen.⁶ Durch diese räumliche Nähe und oftmals theologische Diskrepanz sind urbane Orte heute zu Zentren der christlichen Pluralisierung und damit der ökumenischen Begegnung – und Auseinandersetzung – in Europa geworden.

In dieser spannungsreichen Situation von Begegnung und Auseinandersetzung deutet sich auch der vierte zentrale Aspekt des heutigen weltweiten Christentums an: Schon seit einigen Jahrzehnten erleben wir einen Prozess auf globaler politischer, wirtschaftlicher und auch christlicher Ebene, durch den die Frage nach Zentrum und Peripherie, nach Hegemonie und Subalternität nachhaltig verändert wird. In einem nachkolonialen Zeitalter müssen die ehemaligen Zentren der Macht sich mit einem Erstarken anderer Kräfte auseinandersetzen, die ebenfalls für sich in Anspruch nehmen, die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und auch religiösen Ordnungen der Welt neu zu strukturieren. Schon in den 1970er Jahren haben Theologen wie Hans Jochen Margull und Walbert Buhlmann auf die quantitative und inhaltliche Schwerpunktverlagerung des Christentums in die südliche Hemisphäre aufmerksam gemacht und spätestens seit der Formulierung der These des ‚Next Christendom‘⁷ durch den Historiker und Religionswissenschaftler Philip Jenkins kurz nach der Jahrtausendwende ist dieser ‚shift of gravity‘ innerhalb des weltweiten Christentums nicht mehr zu ignorieren. Die quantitativen Auswirkungen dieses Prozesses werden deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur 6,6% der weltweiten christlichen Bevölkerung in Asien, Afrika und dem Nahen Osten lebten, während dieser Anteil im Jahr 2010 auf 37,3% angestiegen ist und gleichzei-

5 *Hessisches Ministerium der Justiz für Integration und Europa*, Wie hast du's mit der Religion?, 2013. Obwohl diese Zahlen nur die Situation in Hessen widerspiegeln, ist davon auszugehen, dass dies auf das gesamte Bundesgebiet übertragbar ist.

6 Vgl. z.B. *Währisch-Oblau, C.*, The Missionary Self-Perception, 2009. Siehe zu der oftmals vertretenen Annahme eines weitverbreiteten Konzeptes einer ‚Reverse-Mission‘ oder ‚Umkehrmission‘ auch *Heuser, A.*, 'Umkehrmission', 2016 und auch Kapitel 2.2.4.

7 Vgl. das erstmals 2002 erschienene Buch *Jenkins, P.*, The Next Christendom, 2011, sowie die darauf folgenden Bände. Der Begriff ‚Christendom‘ ist nur schwer ins Deutsche zu übertragen, da ein deutscher Begriff für die damit gemeinte Einheit eines sowohl religiös und kirchlich als auch kulturell, politisch und wirtschaftlichen Blocks im Sinne eines *corpus christianium* nicht existiert.

tig der Anteil an europäischen Christinnen von 66% auf 26% sank.⁸ Besonders auf dem afrikanischen Kontinent fanden in den letzten hundert Jahren enorme Wachstums- und Veränderungsprozesse statt, so dass die anfänglich gerade einmal knapp 10% der afrikanischen Bevölkerung auf knapp 50% an Menschen christlichen Glaubens angewachsen sind. In den letzten Jahrzehnten spielen dabei besonders pfingstliche und charismatische Traditionen eine entscheidende Rolle und verändern zunehmend auch die historischen Missionskirchen, die von europäischen Missionarinnen im 18. und 19. Jahrhundert gegründet wurden. Auch wenn es das erklärte Ziel dieser war, starke, wachsende und selbstständige Kirchen zu gründen, so stellt es sich heute doch als Herausforderung für die Kirchen des Nordens dar, die damit einhergehende Relativierung ihres Führungsanspruches und die erheblichen Neuausrichtungen ihrer ehemaligen ‚Tochterkirchen‘ zu akzeptieren.⁹ Der Missionswissenschaftler Andrew Walls hat dies in seinem Buch ‚The Cross-Cultural Process in Christian History‘ deutlich gemacht, in dem er die Auswirkungen dieser Neuformatierung beschreibt. Diese bewirkt nach Walls einerseits, dass die Geschichte der neuzeitlichen Missionsbewegung zur reinen Episode schrumpft. Andererseits wird dadurch auch die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirchen der südlichen Hemisphäre in Bezug auf gesellschaftspolitische und theologische Fragen in ihrem Kontext deutlich, was von den ehemaligen Missionskirchen häufig nicht oder nur in verzerrter Weise wahrgenommen wird.¹⁰ Auch Theologen wie etwa der Ghanaer Kwame Bediako diagnostizieren eine solche Veränderung und fordern vermehrt die Anerkennung südlicher, insbesondere afrikanischer Perspektiven im globalen christlichen Diskurs ein.¹¹

Die vorliegende Forschungsarbeit geht von diesen vier Grundaspekten der heutigen Situation des weltweiten Christentums aus und hat zum Ziel, deren Auswirkungen auf Beziehungen zwischen Christinnen des Südens und des Nordens, zwischen Mitgliedern von Kirchen, die an europäische Missionsgesellschaften angeschlossen waren und Mitgliedern von Kirchen, die von diesen gegründet wurden, zwischen ‚wohlhabenden‘ und weniger wohlhabenden Christinnen auf gemeindlicher Ebene zu untersuchen. Dabei wurde bewusst ein Ansatz gewählt, der die *Basis* der Kirchen in den Fokus nimmt, die in den Gemeinden agierenden Kirchenmitglieder, da die tatsächlich stattfindende Beziehungsbildung auf dieser Ebene in den meist eher theologisch orientierten Erklärungen und Programmen der Kirchen eine sehr geringe oder sogar gar keine Rolle spielt. Dabei ist dies der Ort, an dem sich konkrete Beziehungen bilden, wo Menschen miteinander agieren, sich austauschen, beten, streiten, lachen, singen, auseinandergehen. Viel mehr als durch die Entscheidungen von kirchlichen Gremien oder großen Konferenzen wird im konkreten Kontakt entschieden, ob und wie Christinnen unterschiedlicher Prägung und Herkunft miteinander in Beziehung treten. Ziel dieser Arbeit ist es deswegen, Erkenntnisse darüber zu liefern, wie sich tatsächliche Beziehungen zwischen

8 Johnson, T. M./Ross, K. R., Atlas of Global Christianity, 2009.

9 Die Theologin Claudia Jahnelt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Neuordnung und Veränderung der weltweiten christlichen Landschaft bisher im ‚Westen‘ noch nicht angekommen sei: „Ein Wechsel von Zentrum und Peripherie bzw. die gegenseitigen Transformierungen und fluiden Überschneidungen, wie sie die Globalisierungstheoretiker prognostizieren, werden zwar appellativ verkündet und prognostiziert, scheinen aber eher Desiderat als Realität zu sein.“ Jahnelt, C., Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft, 2016, S. 218.

10 Walls, A. F., The Cross-Cultural Process in Christian History, 2002, S. 45–47.

11 Siehe dazu detaillierter Kapitel 7.2.3.

Christinnen unterschiedlicher Herkunft ausprägen. In seiner ‚Einleitung in die Interkulturelle Theologie‘ schreibt der Religions- und Missionswissenschaftler Klaus Hock, dass sich das Zentrum des Interesses in der jüngsten Geschichte des Faches vor allem auf sogenannte ‚Mikrostudien‘ verlagert habe, also detaillierten Untersuchungen von relativ begrenzten, kontextuell sehr spezifischen Zusammenhängen. In solchen kämen

„komplexe, vielfältige, wechselseitige und durchaus widersprüchliche Austauschprozesse in den Blick, die am besten unter dem Begriff der Transkulturation zu subsumieren sind. Transkulturation beschreibt dabei synthetisierende oder harmonisierende ebenso wie pluralisierende oder widersprüchliche, gegebenenfalls sich sogar gegenseitig neutralisierende oder ausschließende Prozesse der Übersetzung, Adaption, Neubildung und Aneignung, die in der Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung erzeugt werden“¹².

Daneben spielten auch Konzepte, die in der postkolonialen Debatte zentralen Stellenwert einnehmen, wie die der ‚Agency‘, also der Handlungsmacht, eine wichtige Rolle, besonders die Handlungsmacht von denjenigen, die in der bisherigen Missionsgeschichte eher als Objekte denn als handelnde Subjekte verhandelt wurden. Auch das besonders durch den postkolonialen Denker Homi K. Bhabha prominent gewordene Konzept der ‚Hybridität‘ bzw. ‚Hybridisierung‘, also die Entstehung von Neuem durch die Begegnung und Transformation verschiedener Menschen und Gruppen, ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Auch die Idee der ‚Shared History‘, die hinsichtlich der interkulturellen Geschichte des Christentums die Menschen ‚hier‘ und ‚dort‘ miteinander in Beziehung setzt und innerhalb eines gemeinschaftlichen Rahmens verortet, stehe heute vermehrt im Zentrum dessen, was wir unter Interkultureller Theologie verstehen. Mit dem vorliegenden Forschungsprojekt möchte ich mich diesem Verständnis und dieser Herangehensweise Interkultureller Theologie anschließen, indem ich einen ganz spezifischen Ausschnitt der Begegnung zwischen Christinnen unterschiedlicher Herkunft und Prägung betrachte und die dabei zustande kommenden Austauschprozesse, deren verschiedene Dynamiken, die darin zum Vorschein kommenden Möglichkeiten und Beschränkungen von Handlungsmacht, die Entstehung von Neuem durch die Begegnung und vor allem die konkreten (Gruppen-)Beziehung in Augenschein nehme, die in ihnen entsteht.

Tatsächlich soll das Forschungsprojekt aber nicht nur *einen* spezifischen Ausschnitt der konkreten Begegnung und die dort bestehenden Beziehungen beleuchten, sondern *zwei*, namentlich die beiden Felder, in denen interkulturelle Begegnung zwischen Gemeinden für den landeskirchlichen Raum in Deutschland am häufigsten auftritt: Gemeinde- bzw. Kirchenkreispartnerschaften¹³ sowie Beziehungen zwischen sogenannten ‚Gemeinden anderer Sprache und Herkunft‘¹⁴ und landeskirchlichen Gemeinden in Deutschland. Letztere werden im Folgenden zur Vereinfachung der Benennung und in Ermangelung eines etablierten Begriffes als ‚Kooperationen‘ bezeichnet, so dass es sich bei dieser Arbeit um den Vergleich von ‚Partnerschaften‘ und ‚Kooperationen‘ handelt. In den bisherigen Veröffentlichungen zum Thema werden erstere im All-

12 Hock, K., Einführung in die interkulturelle Theologie, 2011, S. 51.

13 Im Folgenden werden einheitliche Bezeichnungen verwandt, so dass etwa nur von Kirchenkreisen (und nicht auch von Kirchenbezirken oder Dekanaten) die Rede sein wird, auch wenn die untersuchten Fälle teilweise andere Begriffe verwenden. Gleiches gilt für den Begriff Kirchenvorstand (statt Kirchengemeinderat oder Gemeindekirchenrat) und für Personentitel wie etwa Bischof (statt Kirchenpräsident oder Präses). Dies geschieht einerseits zum Zwecke der Einheitlichkeit aber andererseits – und vornehmlich – um keine Rückschlüsse auf die Verortung der Fallbeispiele zuzulassen.

14 Dieser Begriff hat sich im landeskirchlichen Diskurs seit der Jahrtausendwende etwa durchgesetzt und bezeichnet Gemeinden, die von nach Deutschland eingewanderte Christinnen gegründet wurden.

gemeinen als tendenziell eher erfolgreich – zumindest in ihrem Ansatz, wenn auch nicht immer in der Ausführung – beschrieben, während letztere eher problematisch erscheinen. Dabei stellt sich die Frage, wieso dies so ist, besonders angesichts der Tatsache, dass letztere im Grunde bessere Grundvoraussetzungen bieten, da für eine Begegnung weder Geld noch Visa akquiriert werden müssen und die Beteiligten durch die miteinander geteilten Räume sogar die nötige Infrastruktur für unkomplizierte Treffen zur Verfügung haben. Die adäquate Beantwortung solcher Fragen soll dabei durch eben diesen Vergleich ermöglicht werden, da dadurch die jeweilige Bedingungshaftigkeit beider Beziehungsfelder zum Vorschein kommen kann und Chancen und Herausforderungen von verschiedenen Begegnungskonstellationen hervortreten. Da weit weniger über das Feld der Kooperationen bekannt und erforscht ist als es in den Partnerschaften der Fall ist, soll ein solcher Vergleich insbesondere als heuristische Methode dienen, einen realitätsnahen Blick auf Beziehungsdynamiken eben dieser Kooperationen zu werfen.

Um welche Beziehungen geht es dabei genau? Auf der einen Seite habe ich den landeskirchlichen Kontext ausgewählt, da ich eben diesem angehöre und mit diesem entsprechend ein besonderes Erkenntnisinteresse verbinde. Als Beziehungspartnerinnen sollte es sich um eine Kirche des Südens, im Besonderen um eine afrikanische Kirche handeln, da diese einen Großteil bzw. sogar die Mehrheit der entsprechenden Beziehungspartnerinnen im landeskirchlichen Kontext ausmachen.¹⁵ Nach einer explorativen Phase fiel die Wahl auf die Presbyterian Church of Ghana (PCG), da Ghanaerinnen einerseits die größte Gruppe afrikanischer Migrantinnen in Deutschland ausmachen¹⁶ und die PCG als einzige (mir bekannte) ghanaische Kirche aufgrund ihrer historischen Verbindungen nach Deutschland sowohl einige Gemeindepартnerschaften nach Deutschland pflegt als auch eigene Gemeinden in deutschen Großstädten hat. An dieser Stelle sei explizit darauf hingewiesen, dass bei dieser Forschung der Fokus der Untersuchung auf den erwachsenen, älteren Mitgliedern der Gemeinden liegt und nicht auf den Jugendlichen und Kindern. Dies ist damit zu begründen, dass Kinder und Jugendliche in den Partnerschaften nur eine sehr marginale Rolle spielen und in den untersuchten Kooperationen zum einen oftmals nur wenig oder keinen Kontakt zu ihren Altersgenossen in den jeweils anderen Gemeinden haben. Zum anderen ist diese jüngere Generation auf ganz andere Weise in Strukturen wie Schule und Vereine eingebunden, weswegen die Kinder und Jugendlichen der PCG-Gemeinden, die in den meisten Fällen nie in Ghana gelebt haben und Deutsch als Muttersprache sprechen, auch vollkommen andere Beziehungsdynamiken zu ihren Altersgenossen in den landeskirchlichen Gemeinden entwickeln. Damit will ich nicht sagen, dass solche Beziehungen zwischen Jugendlichen uninteressant oder gar irrelevant wären. Ganz im Gegenteil! Sie bilden einen entscheidenden Aspekt in der Beziehungsbildung zwischen migranten-initiierten und landeskirchlichen Gemeinden. Jedoch bedarf die Untersuchung dieser Beziehungen eines eigenen Forschungsprojektes und kann nicht als reiner ‚Nebenaspekt‘ dieser Untersuchung quasi ‚nebenbei‘ geschehen. Das würde der Relevanz dieser Begegnungen nicht gerecht werden. Im Diskurs um die Beziehung zwischen Landeskirche und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft wird die

15 Vgl. z.B. *Währisch-Oblau, C.*, Migrationskirchen in Deutschland, 2005, S. 36f.

16 Siehe Kapitel 2.2.4.

besondere Stellung der sogenannten ‚zweiten‘ oder ‚dritten Generation‘ schon teilweise beleuchtet und tritt in ihrer Bedeutung derzeit deutlicher hervor.¹⁷

Die Vorgehensweise, die sich auch im Aufbau dieser Arbeit widerspiegelt, orientiert sich an den Schritten Kontextualisierung, empirische Untersuchung, theoretische Annäherung und Ergebnissicherung. Besonders auffällig ist an diesem Vorgehen sicherlich die Voranstellung des Empirie- vor den Theorieteil. Dies ist einer Methodik geschuldet, die sich an der Grounded Theory nach den Soziologen Anselm Strauss und Barney Glaser¹⁸ ausrichtet und davon ausgeht, dass die intensive Auseinandersetzung mit der empirischen Situation im Untersuchungsfeld vor der Entwicklung theoretischer Thesen erfolgen sollte. Eine Korrelation der analysierten Daten mit entsprechenden akademischen Theorien solle demnach erst in einem zweiten Schritt erfolgen, so dass eine eigenständige Entwicklung von Thesen aus dem erhobenen Material möglich wird. Zwar ist es illusorisch (und wird auch von den Begründern dieser Forschungsrichtung nicht in dieser Form vertreten), dass eine Forscherin quasi als ‚tabula rasa‘ in ein Forschungsfeld eintritt. Die Existenz von Vorwissen, einer eigenen spezifischen Perspektivität und einer bestimmten Haltung zum Thema – und damit gewissermaßen auch ein bestimmter, vorher schon bestehender Theorierahmen – kann nicht ignoriert werden und muss daher explizit mitreflektiert werden. Aus diesem Grund ist die intensive Darstellung der Kontexte der Forschungsfelder sowie der Forscherin selbst von entscheidender Wichtigkeit. Mit der Wahl dieser Methodik möchte ich einen Weg beschreiten, der eine größtmögliche Orientierung an den Strukturen, die in den Feldern selbst auftauchen, zulässt.

Die Theoriefelder, mit denen die Ergebnisse der Feldforschung korreliert werden, ergaben sich aus den oben identifizierten Aspekten des derzeitigen globalen Christentums: Zum einen stellt das breite Thema der ‚Fremdbegegnung‘ einen entscheidenden Theoriezusammenhang für die weitere Beleuchtung dieser Begegnungsprozesse, sowie – damit in engem Zusammenhang stehend – die Frage nach (historisch gewachsenen und strukturellen) Machtstrukturen und -ausprägungen in solchen. Zum anderen stellt sich die Frage, inwiefern in den untersuchten Beziehungen theologische Konzepte ökumenischer Theologie und Praxis eine Rolle spielen und in den Beziehungsstrukturen erkennbar werden.

Entgegen einer häufig in der Wissenschaft anzutreffenden Auffassung, Forschung solle nur sich selbst dienen und werde durch ein gesondertes Interesse ihrer Protagonistinnen verfälscht, verbinde ich mit dieser Arbeit das explizite Interesse, dazu beizutragen, dass transkulturelle ökumenische Begegnungen – insbesondere solche, die hier als Kooperationen bezeichnet werden – in der Kirche besser verstanden und damit auch angemessen gefördert werden können. Ich hoffe, dass ich so einen kleinen Beitrag dazu leisten kann, dass solche Begegnungen vermehrt wahrgenommen und sowohl für die involvierten Menschen als auch für die Kirche(n) an sich zu ökumenischen Orten der Stärkung und der Inspiration werden. Im besten Fall werden sie so im Kleinen zu Beispielen gewinnbringender globaler Vernetzung sowie ökumenischer Verbundenheit und strahlen auch über den kirchlichen Horizont hinaus.

17 Vgl. z.B. *Evangelische Kirche in Deutschland*, *Gemeinsam evangelisch!*, 2014, S. 35f.

18 Siehe dazu auch Kapitel 3.4.2.

2 Das Forschungsfeld

2.1 Der Kontext Deutschland und die Evangelischen Landeskirchen

2.1.1 Deutschland heute

Betrachtet man Deutschland in seiner gegenwärtigen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verfasstheit, dann müssen vor allem zwei historische Epochen der neueren Geschichte mitbedacht werden. Einerseits das sogenannte Dritte Reich unter der Diktatur Adolf Hitlers und der Nationalsozialisten, unter welchem der tödlichste Krieg aller Zeiten möglich wurde sowie der Genozid an den europäischen Juden stattfand. Andererseits die Teilung des Landes in die Bundesrepublik Deutschland (BRD) im Westen und die Deutsche Demokratische Republik (DDR) im Osten, die das Brennglas des Kalten Krieges wurde, der Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts politisch weltweit prägte. Beide Epochen können und sollen an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, doch kann das Deutschland des frühen 21. Jahrhunderts nicht ohne diese Hintergründe verstanden werden. So beruht der wirtschaftliche Wohlstand des Landes nicht zuletzt auch darauf, dass die BRD von den westlichen Alliierten nach dem Zweiten Weltkrieg erhebliche wirtschaftliche Unterstützung bekam und das kapitalistische Wirtschafts- sowie das politische System auch gegen den sowjetischen Sozialismus des deutschen Nachbarlandes besonders gefördert wurde. Dies ist insofern relevant, als dass in internationalen Zusammenhängen, wenn über Deutschland gesprochen wird, nach kurzer Zeit einer der Gesprächspartnerinnen darauf hinweist, dass Deutschland ‚ein sehr reiches Land‘ sei. Das lässt sich nicht leugnen, ist aber genau auch Ergebnis dieser historischen Entwicklungen.

Im Jahr 2015 war Deutschland gemäß dem Bruttoinlandsprodukt die stärkste europäische Wirtschaftsmacht und auch im globalen Vergleich mit Platz fünf unter den wirtschaftlich erfolgreichsten Ländern auf der Welt.¹⁹ Anders als viele annehmen und entgegen dem Bild des Auto- und Technologie-Exportlandes ist es aber nicht mehr die Industrie, die den Großteil der Wirtschaftsleistung erbringt, sondern der Dienstleistungssektor, der im Jahr 2015 69% der Bruttowertschöpfung erbrachte, während der produzierende Sektor nur noch 30,5% der Wirtschaftsleistung ausmachte und die Landwirtschaft sogar nur noch verschwindend geringe 0,6%.²⁰ Insgesamt ist die Situation des Arbeitsmarktes allerdings sehr positiv, so dass die Arbeitslosenquote mit 6,4% im Jahr 2015 einen neuen Tiefststand erreichen konnte.²¹ Auch im Human Development Index der Vereinten Nationen, der neben dem Bruttoinlandsprodukt auch die Lebenserwartung, die in Deutschland 81 Jahre beträgt, sowie den Bildungsstandard eines Landes einberechnet, rangiert

19 Hinter China, USA, Indien und Japan. *IMF*, Die 20 Länder mit dem größten kaufkraftbereinigten Bruttoinlandsprodukt (BIP) im Jahr 2016 (in Milliarden US-Dollar).

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/36918/umfrage/laender-weltweit-nach-bruttoinlandsprodukt/> (zugegriffen am 17. August 2016).

20 Statistisches Bundesamt. Anteil der Wirtschaftszweige an der Bruttowertschöpfung* in Deutschland im Jahr 2015. <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/36846/umfrage/anteil-der-wirtschaftsbereiche-am-bruttoinlandsprodukt/> (zugegriffen am 22. August 2016).

21 *Bundesagentur für Arbeit*, Arbeitslosenquote in Deutschland im Jahresdurchschnitt von 1995 bis 2016. <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/1224/umfrage/arbeitslosenquote-in-deutschland-seit-1995/> (zugegriffen am 17. August 2016).

Deutschland auf Platz sechs von 186 gelisteten Ländern.²² Entsprechend hat die allgemeine Gesundheitsversorgung im internationalen Vergleich einen sehr hohen Standard, die Kinder- und Müttersterblichkeit ist sehr niedrig,²³ die Analphabetenrate liegt bei ca. 4%,²⁴ nur 5,5% aller Schülerinnen verlassen die Schule ohne Abschluss und ein Drittel verlässt die Schule mit Allgemeiner Hochschulreife.²⁵ Auch die soziale Absicherung, etwa durch gesetzliche Kranken- und Rentenversicherung und verschiedenste Sozialleistungen, wie etwa Arbeitslosengeld, ist durch einen umfassenden Sozialstaat größtenteils gewährleistet. Die parlamentarische Demokratie sowie die freiheitlich-demokratische Grundordnung, die nach dem Untergang des Hitler-Regimes mit Hilfe der alliierten Streitkräfte in Form der Bundesrepublik Deutschland aufgebaut und eingesetzt wurde, hat sich seitdem als stabil erwiesen, insofern als dass seitdem achtzehn Mal ein Bundestag in freien und gleichen Wahlen gewählt werden konnte und die Verfassung von 1949 die grundsätzlichen Rechte wie zum Beispiel die Meinungs- und Pressefreiheit, die Religionsfreiheit oder den Schutz vor Diskriminierung aufgrund etwa des Geschlechtes, der Abstammung oder wegen einer Behinderung, gewährt. Seit dem Fall der Mauer 1989 und dem Ende des Sozialismus in der DDR wurden auch die östlichen Bundesländer in diese Ordnung integriert. Das in der BRD bestehende kapitalistische Wirtschaftssystem bzw. die soziale Marktwirtschaft regelte nun alle wirtschaftlichen Zusammenhänge der vereinigten Bundesrepublik.

Trotz dieser politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aspekte und Entwicklungen in Deutschland, die zu einem grundsätzlich hohen Wohlstand, einer Garantie der Grundrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat sowie einer Absicherung des Existenzminimums geführt haben, bestehen auch mehrere Problemlagen, die diese grundsätzlich positive Situation gefährden. So hat sich die Demografie des Landes seit den 1960er Jahren in einer Weise entwickelt, die häufig mit dem Schlagwort der ‚Überalterung der Gesellschaft‘ bezeichnet wird. Die durchschnittliche Kinderzahl pro Frau lag im Jahr 2013 entsprechend bei nur 1,4 Kindern und im Jahr 2014 waren mehr als ein Viertel der Bevölkerung über 60 Jahre alt, während nur 18,2% 20 Jahre oder jünger waren.²⁶ Des Weiteren stellen Studien in den letzten Jahren immer wieder fest, dass es gleichzeitig mit einer wachsenden Wirtschaftskraft und trotz umfänglicher Sozialleistungen auch in Deutschland eine ebenfalls wachsende gesellschaftliche Gruppe gibt, die von relativer Armut²⁷ bedroht ist, die im

22 Hinter Norwegen, Australien, der Schweiz, Dänemark und den Niederlanden. Vgl. *UNDP, Human Development Report 2015*, <http://hdr.undp.org> (zugegriffen am 17. August 2016).

23 2013 starben 4 von 1000 Kindern vor ihrem 5. Geburtstag und 7 von 100.000 Müttern starben bei der Geburt. *WHO, Germany: WHO statistical profile*, <http://www.who.int/gho/countries/deu.pdf?ua=1> (zugegriffen am 17. August 2016).

24 Allerdings ist der Prozentsatz von knapp 15% an funktionalen Analphabeten im Vergleich zu anderen Industrienationen vergleichsweise hoch. Vgl. *Universität Hamburg, Leo - Level-One-Studie zur Größenordnung des Analphabetismus*, <http://blogs.epb.uni-hamburg.de/leo/> (zugegriffen am 17. August 2016).

25 *Statistisches Bundesamt, Absolventen/Abgänger nach Bildungsart 2014*, https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/BildungForschungKultur/Schulen/Tabellen/AbsolventenAbgaenger_Abschlussart.html (zugegriffen am 17. August 2016).

26 > 60: 27,7%. Vgl. *Statistisches Bundesamt, Bevölkerung*, https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Tabellen/_/Irbev01.html?cms_gtp=151914_list%253D1&https=1 (zugegriffen am 20. August 2016).

27 Der Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband arbeitet in seinem Armutsbericht nicht mit einem absoluten Begriff von Armut, sondern geht von relativer Armut aus: „Arm sind danach alle, die über so geringe Mittel verfügen, dass sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist.“ (S. 9) Zur Berechnung dieser Armut wird davon ausgegangen, dass diejenigen arm sind, die über weniger als 60

europäischen Vergleich relativ groß ist.²⁸ Besonders Alleinerziehende, Kinder, Alte und Migrantinnen haben es zunehmend schwerer, am sozialen Leben in Deutschland teilzuhaben. Auch die Diskrepanz zwischen dem, was die 10% vermögendsten Deutschen besitzen und dem, was die ärmere Hälfte der Bevölkerung hat, wird zunehmend größer.²⁹ Auch in Bezug auf die Funktionalität der politischen Ordnung herrscht immer mehr Skepsis unter den Deutschen. So befürchten 27% der Deutschen die Entwicklung einer neuen Diktatur, die durch eine zunehmende Überwachung der Bevölkerung möglich würde und über 60% der Bevölkerung sind der Meinung, dass die Demokratie in Deutschland keine ‚echte‘ Demokratie sei, da die Wirtschaft zu viel Einfluss habe.³⁰ Diese Wahrnehmung korrespondiert auch mit einer Einschätzung von Transparency International aus dem Jahr 2015. So rangierte Deutschland auf dem Korruptionswahrnehmungsindex 2015 zwar unter den Top Ten weltweit, doch weist die Organisation gleichzeitig auf problematische Entwicklungen hin, die durch verschiedene Korruptionsskandale etwa im Finanzsektor oder auch in der Automobilwirtschaft in den letzten Jahren deutlich wurden. Auch sei der Einfluss von Lobbyisten auf die deutsche Politik im europaweiten Vergleich sehr hoch und es gebe zu wenige Regulierungsmechanismen in diesem Bereich.³¹

Des Weiteren konnte in den letzten Jahren auch eine Polarisierung und Radikalisierung der Bevölkerung festgestellt werden, die sich besonders in Bezug auf die großen Fluchtbewegungen seit 2015 manifest machen. So wurde durch die einmalige breite Aufnahme von Geflüchteten im Sommer und Herbst 2015 und der kurz darauf folgenden Änderung und Einschränkung des Asylrechts eine Spannung zwischen einer sogenannten ‚Willkommenskultur‘ und einem Wunsch nach Abwehr und Abschottung nicht nur auf politischer Ebene deutlich. Auch innerhalb der Haltung der Gesamtgesellschaft schlug sich eine solche Spannung nieder. So haben zwar rassistische Einstellungen insgesamt nicht zugenommen, aber die vertretenen Meinungen wurden teilweise radikaler und richten sich nun gegen sehr spezifische Gruppen, besonders gegen Asylsuchende, Muslime oder Sinti und Roma. So stimmten im Jahr 2016 33,8% der Deutschen der Aussage teil-

Prozent des mittleren Einkommens einer Gesellschaft verfügen. Zu dieser Gruppe gehörten 2014 15,4% der deutschen Bevölkerung, während es 2006 noch 14% waren. *Deutscher Paritätische Gesamtverband*, Zeit zum Handeln, 2016, S. 14.

28 Deutschland bewegt sich in Bezug auf die armutsgefährdete Gruppe etwa im Durchschnitt der EU-Länder, wobei andere wirtschaftsstarke Länder wie etwa Frankreich, Schweden, Österreich, die Schweiz, Dänemark oder die Niederlande einen geringeren Bevölkerungsanteil dieser Gruppe aufweist. *Eurostat*, Armutsgefährdungsquote nach Sozialleistungen in Ländern Europas im Jahr 2014.

<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/1171/umfrage/armutsgefaehrungsquote-in-europa/> (zugegriffen am 17. August 2016).

29 So verfügte 1998 die ärmere Hälfte der Bevölkerung noch über etwa 3% des Gesamtvermögens in Deutschland, während die reichsten 10% der Bevölkerung 45% des Gesamtvermögens besaßen. Im Jahr 2008 besaß die ärmere Hälfte nur noch etwa 1% und die wohlhabendsten 10% verfügten über 53% des Vermögens. *Bundesministerium für Arbeit und Soziales*, Lebenslagen in Deutschland, 2013, S. XII. Auch in Bezug auf West und Ost, Frauen und Männer oder Paare und Alleinerziehende bestehen enorme Vermögensunterschiede (ebd. S. 400-401), so dass Deutschland mit einem Gini-Koeffizienten von 0,78 (0 = absolute Gleichheit, 1 = absolute Differenz) auch im internationalen Vergleich eine große Ungleichheit aufweist. Vgl. *Grabka, M. M./Westermeier, C.*, Anhaltend hohe Vermögensungleichheit, 2014.

30 Freie Universität Berlin, Studie: Linksextreme Einstellungen sind weit verbreitet, Nr. 044/2015 vom 23.2.2015, http://www.fu-berlin.de/presse/informationen/fup/2015/fup_15_044-studie-linksextremismus/ (zugegriffen am 18. August 2016).

31 Vgl. *Transparency International*, Korruptionswahrnehmungsindex: Deutschland auf Platz 10 <https://www.transparency.de/Pressemitteilung-Transparency.2756.0.html> (zugegriffen am 22. August 2016).

weise oder voll zu, dass Deutschland „durch die vielen Ausländer in einem gefährlichen Maße überfremdet“ sei und 41,4% waren der Meinung, dass Muslimen die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden sollte. 80,9% finden, dass der Staat bei Asylanträgen nicht großzügig verfahren sollte. Besonders die letzten beiden Aussagen haben in den letzten zehn Jahren enormen Zustimmungszuwachs erhalten (2009 waren es etwa nur 21,4%, die gegen die Zuwanderung von Muslimen eingestellt waren).³² Solche Haltungen, demokratiefeindliche Einstellungen und eine besondere Inklinaton zu Gewalt zeigten sich besonders in Gruppierungen wie die der ‚Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes‘, die allmontaglich in einigen Städten Deutschlands auf die Straße gehen. Hier spielt vor allem die Vorstellung einer völkisch gedachten Einheit der Deutschen bzw. Europas eine wichtige Rolle, die sich in rassistischer Weise von ‚den Anderen‘, speziell den ebenfalls als Einheit gedachten Muslimen, abgrenzt. Im gesellschaftlichen Diskurs wird eine solche ‚abendländische‘ bzw. als ‚Westen‘ konstruierte Einheit häufig mit Begriffen wie Aufklärung, Gleichberechtigung, Freiheit oder Christentum verbunden, die es gegen die ‚Anderen‘ zu verteidigen gelte.³³ Auch die 2013 gegründete Partei ‚Alternative für Deutschland‘ bekommt viel Zuspruch von Menschen dieser Geisteshaltung und konnte bei Landtagswahlen 2016 zwischen 15,1% und 24,3% der Stimmen auf sich versammeln. Gleichzeitig ist in anderen gesellschaftlichen Milieus eine Zunahme der Befürwortung des demokratischen Systems im Allgemeinen und eine breite positive Haltung gegenüber der Aufnahme von Zuwandernden festzustellen, die sich auch in einem großen gesellschaftlichen Engagement unterschiedlichster Gruppen für Geflüchtete und Zugewanderte widerspiegelt. In dieser Spannungslage zeigt sich ein Auseinanderfallen der politischen Positionierungen in der Bevölkerung sowie eine Radikalisierung des rechten Spektrums.³⁴ Dies spiegelt sich auch in einem erheblichen Anstieg rechtsextremer Straftaten im Jahr 2015 wider (+34,9% im Vergleich zu 2014), darunter auch 1031 Anschläge auf Asylbewerberheime (2014: 199 Fälle).³⁵

32 Vgl. Decker, O. u. a., Die enthemmte Mitte, 2016, S. 23–66.

33 Besonders ausgeprägt und in größtenteils rechtsextremer Form findet sich ein solches Denken etwa innerhalb der ‚Identitären Bewegung‘, die einen derzeit stattfindenden „Großen Austausch“ diagnostiziert, der durch verstärkte Migration nach Europa stattfände, wodurch die einheimische Bevölkerung durch „kulturfremde“ Zuwanderung ausgetauscht würde. Vgl. Frankfurter Rundschau, Artikel vom 3. Juli 2015: Rechte: „Stoppt den Großen Austausch“, <http://www.fr-online.de/rhein-main/rechte-bewegung-in-hessen-rechte---stoppt-den-grossen-austausch-,1472796,31119164.html> (zugegriffen am 3. Januar 2017). Das Denkmuster der unvereinbaren Gegenüberstellung einer europäischen und einer dieser vollkommen fremden Kultur wird aber nicht nur von rechten Gruppierungen vertreten, sondern ist gesamtgesellschaftlich weithin akzeptiert. So veröffentlichte etwa Kristina Schröder, Mitglied der CDU und ehemalige Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, im August 2016 zehn Thesen zum Thema Integration und Islam. Darin schreibt sie zum Beispiel: „Das muslimische Verständnis von männlicher Ehre ist auch mit Gewalt verknüpft. Es gibt in muslimisch geprägten Ländern eine starke Vorstellung von männlicher Ehre (und damit direkt verbunden auch von weiblicher Ehre), die auch mit Gewalt verknüpft ist. [...] Integration bedeutet auch Assimilation. [...] Im Bereich unserer Grundwerte, bei den fundamentalen Prinzipien unsers Gemeinwesens, wollen wir nichts Neues. Hier verlangen wir schlicht Anpassung, Assimilation.“ Cicero, Artikel vom 16. August 2016: Und es hat doch mit dem Islam zu tun, <http://cicero.de/berliner-republik/integrationsdebatte-und-es-hat-doch-mit-dem-islam-zu-tun> (zugegriffen am 18. August 2016). Mit dieser Gegenüberstellung eines muslimischen Patriarchats und „unseren Grundwerten“ zeichnet die Politikerin genau diesen Kontrast nach, der eine Einheit des Wir und eine Einheit der Anderen (hier die Muslime) konstruiert und als fundamental konträr und miteinander unvereinbar postuliert.

34 Vgl. Ibid., S. 95–136.

35 Bundesministerium des Inneren, Pressemitteilung vom 23.5.2016: Polizeiliche Kriminalstatistik und Fallzahlen Politisch Motivierte Kriminalität 2015 vorgestellt,

Es zeigt sich also, dass die allseits geteilte Annahme, Deutschland sei ein reiches Land, durchaus zutrifft, was sich nicht nur an den reinen Wirtschaftsgewinnen ablesen lässt, sondern auch an einem über Jahre gewachsenen umfassenden Sozialwesen. Dennoch stellt man bei einem Blick auf das derzeitige Deutschland fest, dass einige Gruppen in der Bevölkerung nur sehr eingeschränkt an diesem Reichtum teilhaben und dass weite Teile der Bevölkerung das Funktionieren des Staates mittlerweile in Frage stellen, was sich teilweise auch in massiven Abgrenzungsbedürfnissen dessen, was als ‚Deutsch‘ angesehen wird, einem völkischen Nationalismus und einem – bisweilen gewaltbereiten – Rassismus Ausdruck verschafft.

2.1.2 Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelischen Landeskirchen

Nachdem der europäische Kontinent über einen langen Zeitraum durch religiöse Konflikte und eine enge Verflechtung von Kirche und Staat geprägt war, ist das Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland heute durch §140 des Grundgesetzes geregelt, nach dem sowohl Religionsfreiheit als auch die weltanschauliche Neutralität des Staates sowie die Selbstbestimmung der Religionen festgeschrieben ist. Gleichzeitig gewährt der Paragraph Religionen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass eine bestimmte Religionsgemeinschaft „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder Dauer gewähren“ kann. Dies hat zur Folge, dass etwa die evangelischen Landeskirchen und die römisch-katholische Kirche das Recht haben, über den Staat Kirchensteuer von ihren Mitgliedern einzuziehen – viele andere Religionsgemeinschaften können (oder wollen) dies jedoch nicht.³⁶ Über diese Regelung hinaus erlauben vielfältige Staatskirchenverträge zwischen Bundesländern und Landeskirchen in Bezug auf die sogenannten ‚res mixtae‘, die gemeinsamen Angelegenheiten, letzteren bestimmte Vorrechte. Dies betrifft etwa die Ausbildung von Theologinnen an staatlichen Universitäten, den Religionsunterricht an Schulen oder die konfessionelle Seelsorge in staatlichen Institutionen wie Krankenhäusern, der Polizei oder der Bundeswehr. Die Kirchen in Deutschland sind also nicht im Sinne von Staatskirchen zu verstehen, doch die Beziehung zueinander ist ebensowenig von einer strikten, laizistischen Trennung der beiden Größen geprägt, sondern kann am besten als partnerschaftliches Verhältnis beschrieben werden. Dieses wird oftmals von verschiedener Seite kritisiert, da dies sowohl die Neutralität des Staates als auch die Freiheit der Kirche als kritisches Gegenüber zu eben diesem Staat gefährden würde. Des Weiteren privilegiert es die großen Kirchen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, die über keine historisch gewachsenen Beziehungen zu Bund und Ländern verfügen und somit auch keine Staatskirchenverträge schließen können.

Die evangelische Kirche versteht sich also nicht als Staatskirche, sehr wohl jedoch als ‚Volkskirche‘, womit sie eine Ausrichtung ihrer Verkündigung und Arbeit an alle gesellschaftlichen Gruppen der Gesellschaft versteht. Nicht gemeint ist mit diesem Begriff, dass der Anspruch bestünde, das ‚ganze Volk‘ in der evangelischen Kirche zu vereinen, doch will sie sich grundsätzlich an alle Bevölkerungsschichten und -grup-

<http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2016/05/pks-und-pmk-2015.html> (zugegriffen am 18. August 2016).

³⁶ Simon macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche, insbesondere das Konzept der Kirchensteuer, für viele Mitglieder von migranten-initiierten Kirchen eher befremdlich ist. *Simon, B.*, Afrikanische Kirchen in Deutschland, 2003, S. 92.

pen wenden, was nicht nur dadurch zum Ausdruck kommt, dass sie möglichst allerorten und in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens spirituelle Angebote macht (wie zum Beispiel in der Urlaubsseelsorge oder in Form von Autobahnkirchen), sondern auch dadurch, dass die evangelische diakonische Arbeit vielfältigste Programme und Anlaufstellen für die verschiedensten Bedürfnisse und Problemlagen von Menschen jeden Alters und in unterschiedlichsten sozialen Situationen anbietet. Ein Anspruch, dass das ganze ‚deutsche Volk‘ Teil der evangelischen Kirche würde, müsste schon allein aus rein statistischen Gründen aufgegeben werden. So waren zwar nach dem Zweiten Weltkrieg noch fast alle Bürgerinnen des Landes Mitglied in einer der beiden großen Kirchen in Deutschland – entweder in der römisch-katholischen oder in einer der (derzeit zwanzig) Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland³⁷. Seitdem ist der Anteil der Mitglieder jedoch so gesunken, dass beide momentan etwas weniger als 30% der Gesamtbevölkerung als Mitglieder unter ihren Dächern vereinen, was einerseits durch den gesamtgesellschaftlichen demografischen Wandel bedingt ist, aber auch durch Kirchenaustritte, die jährlich im sechsstelligen Bereich liegen.³⁸ Auch in der Teilnahmepaxis der Mitglieder lässt sich feststellen, dass eine aktive Mitgestaltung und Wahrnehmung kirchlicher Angebote nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. So fühlen sich 32% der evangelischen Kirchenmitglieder als überhaupt nicht oder kaum verbunden mit der Kirche, von denen wiederum 60% angeben nie zum Gottesdienst zu gehen und 80% angeben, nie zu beten.³⁹ Entsprechend nehmen an einem normalen Sonntagsgottesdienst auch nur 3,3% aller Mitglieder teil, wobei zu besonderen Gottesdiensten, etwa zu Feiertagen oder auch anlässlich von sogenannten Kasualien wie Hochzeit und Taufe die Teilnahmehzahlen sehr viel höher liegen. An Heiligabend gehen so 36,5% in die Kirche und auch viele Konfessionslose finden an diesem Tag den Weg in den Gottesdienst.⁴⁰ Insgesamt hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein Trend abgezeichnet, dass die Mitgliederzahlen zwar sinken, es aber mehr Mitglieder gibt, die sich „sehr“ oder „ziemlich verbunden“ (2012: 43%, 1992: 40%) mit ihrer Kirche fühlen (allerdings auch mehr, die sich „überhaupt nicht verbunden“ fühlen; 2012: 14%, 1992: 9%). Für eine große Mehrheit kommt der Kirchenaustritt nicht in Frage (2012: 71%, 1992: 55%).⁴¹ Allerdings ist auch festzustellen, dass gerade die jüngeren Kirchenmitglieder am häufigsten bekunden, dass sie aus der Kirche austreten möchten

37 Durch vielfältige Veränderungen, vor allem Zusammenschlüsse, hat sich die Zahl der Landeskirchen über die Jahrzehnte immer wieder verändert. Die Landeskirchen haben unterschiedliche konfessionelle Identitäten und sind entsprechend entweder lutherischer, reformierter oder uniierter Tradition.

38 So waren es in der EKD im Jahr 2012 138.195 Austritte und im Jahr 2014 sogar 266.450. *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*, Kirchenaustritte evangelische und katholische Kirche Deutschland 2012-2014, http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Kirchenein_austritte/Kirchenaustritte_kath_evang_2014.pdf (zugriffen 19. August 2016). Einen etwas größeren und wachsenden Bevölkerungsanteil machen die sogenannten Konfessionslosen aus (36,6%), die weder zu diesen Kirchen noch zu kleineren Kirchen oder zu anderen Religionen zuzurechnen sind, während die Gruppe der Muslime nur etwa 4% umfassen. *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*, Religionszugehörigkeit in Deutschland 2013, http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_2010_2013 (zugriffen 18. August 2016).

39 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement und Indifferenz, 2014, S. S. 87 und S. 89.

40 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Zahlen und Fakten 2016, 2016, S. 15.

http://www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2016.pdf (zugriffen 19. August 2016)

41 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement und Indifferenz, 2014, S. 87.

und am seltensten in die Kirche gehen.⁴² Wie sich dies in den kommenden Jahren auf die Kirchengdemografie auswirken wird, bleibt abzuwarten.

In Bezug auf die Haltungen der evangelischen Kirche und ihrer Mitglieder gegenüber ‚Anderen‘, etwa Zugewanderten, lässt sich ein spannungsreiches Bild erkennen. Bei den Mitgliedern der großen Kirchen zeigt sich, dass hier ein höherer Prozentsatz ausländerfeindliche Einstellungen vertritt oder der Meinung ist, Deutsche sollten z.B. mehr „Mut zu einem starkem Nationalgefühl“ haben, als es bei Konfessionslosen der Fall ist.⁴³ Auch lehnen über ein Drittel aller Evangelischen die Idee gleicher Rechte für alle Religionsgruppen in Deutschland ab.⁴⁴ Gleichzeitig sind es gerade kirchenleitende Personen, die sich mit am prominentesten gegen Ausländerfeindlichkeit und für eine breite Aufnahme von Geflüchteten in Deutschland stark machen.⁴⁵ Aber nicht nur auf Bischöfinnen trifft dies zu, auch viele kirchliche Gruppen und Gemeinden sowie die großen diakonischen Einrichtungen der beiden Kirchen bringen sich sehr intensiv in der Unterstützung der Geflüchteten ein und viele Kirchenmitglieder verstehen es als originär christlichen Auftrag, sich nicht nur diakonisch, sondern auch systemkritisch im Bereich Zuwanderung zu engagieren.⁴⁶ Viele der Evangelischen berufen sich hierfür nicht nur auf entsprechende biblische Texte, sondern auch auf das reformatorische Erbe ihrer Kirche, das sie als grundlegend für die Gedanken der Aufklärung und die Idee der Freiheit und der Emanzipation des Individuums aus autoritären Zusammenhängen ansehen – und damit eben auch für ein plurales Gesellschaftsverständnis, in dem Andersartigkeit willkommen geheißen wird und die Unterdrückten Zuflucht finden.⁴⁷ Auch das Erbe der Bekennenden Kirche bzw. die strikte Ablehnung einer nationalsozialistischen Ideologie, wie sie im Stuttgarter Schuldbekenntnis niedergeschrieben wurde, spielen für viele eine wichtige Rolle sowie die starke Einbindung aller kirchlicher Ebenen in die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Kirchen in Deutschland und im Ausland. Hierin spiegelt sich eine Tendenz, die die evangelischen Landeskirchen insgesamt prägt: Eine humanistische und an der Freiheit und den Rechten

42 Ibid., S. S. 54 und S. 64.

43 21% der Evangelischen, 22,7% der Römisch-Katholischen und 18,7% der Konfessionslosen zeigen eine ausländerfeindliche Haltung. 17,5% der Evangelischen, 18,7% der Römisch-Katholischen und 14,4% der Konfessionslosen vertreten nationalistisch-chauvinistische Meinungen. Decker, O. u. a., Die enthemmte Mitte, 2016, S. 42.

44 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement und Indifferenz, 2014, S. 36.

45 Vgl. zum Beispiel die epd-Meldung vom 17. September 2016 zu einer Äußerung des Ratsvorsitzenden der EKD: Bedford-Strohm: Flüchtlinge abzuwehren ist nicht christlich. https://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2015_09_17_5_strohmfluechtlinge.html (zugegriffen am 18. August 2016).

46 Als Beispiel sei hier etwa die Initiative ‚Asyl in der Kirche‘ genannt.

47 Vgl. etwa die Rede des Europa-Staatsministers Michael Roth anlässlich des Festaktes zur Eröffnung des Themenjahres 2016 ‚Reformation und die eine Welt‘ im Rahmen der Lutherdekade in Straßburg am 31. Oktober 2015: „Ebenso wie viele Menschen zur Zeit der Reformation wegen ihres Glaubens ihre Heimat verlassen mussten, so sind auch heute wieder Millionen auf der Flucht vor Krieg, Terror, religiöser Unterdrückung und politischer Verfolgung. Hier bei uns in Europa hoffen sie auf ein neues, besseres Leben in Frieden und Freiheit. [...] Die EU ist weit mehr als nur ein Binnenmarkt. Sie ist eine Gemeinschaft, die auf dem Fundament gemeinsamer Werte steht. Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, kulturelle und religiöse Vielfalt, der Schutz von Minderheiten sowie Presse- und Meinungsfreiheit. [...] Und weil wir die Entstehung der Menschenrechte nicht zuletzt auch der Reformation zu verdanken haben, ist das ein weiterer guter Grund, warum der heutige Festakt hier in Straßburg als einem der Hauptschauplätze der Reformation stattfindet. [...] Die Reformation ist immer ein Werk der Tat. Sie ist die Aufforderung an jeden Einzelnen für Liebe statt Hass, für Versöhnung statt Krieg, für Solidarität statt Egoismus einzutreten.“

des Einzelnen orientierte Auslegung und Ausübung des christlichen Glaubens. Dies manifestiert sich einerseits in einem historisch-kritischen Zugang zu den biblischen Schriften, der sich gegen eine wörtliche Auslegung der Texte wendet und so etwa naturwissenschaftliche Erkenntnisse sowie moderne Vorstellungen von Gleichberechtigung in keinem Widerspruch mit der Schrift sieht. Andererseits verdeutlichen dies auch soziale Vorstellungen, wie sie etwa in den verschiedenen Denkschriften der EKD zum Ausdruck kommen, wie zum Beispiel in der 2015 erschienen Schrift ‚Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive‘ oder auch im Text ‚Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken‘, in dem auch sogenannte ‚Patchwork-Familien‘ und gleichgeschlechtliche Paare mit ihren Kindern als Familie anerkannt werden, solange sie sich „in Freiheit und verlässlich aneinander binden, füreinander Verantwortung übernehmen und fürsorglich und respektvoll miteinander umgehen“⁴⁸. Auch die in allen Landeskirchen durchgeführte Ordination von Frauen sowie die Gleichstellung der Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren mit der heterosexuellen Trauung in immer mehr Landeskirchen zeugen von einer solchen Ausrichtung. Solche Vorstellungen und die hierin zum Ausdruck kommenden Glaubenseinstellungen finden sich aber nicht flächendeckend in den evangelischen Landeskirchen wieder – wie ja auch schon die vergleichsweise hohe Verbreitung ausländerfeindlicher Haltungen in der Kirche und die hohe Ablehnung von gleichen Rechten für alle Religionen deutlich macht.⁴⁹ Insgesamt besteht in der Kirche eine Spannung zwischen liberal-freiheitlichen Vorstellungen und konservativ-traditionellen Haltungen – sowie natürlich auch viele Schattierungen zwischen diesen beiden Polen in ihr zu finden sind.

2.1.3 Ökumene in der evangelischen Kirche

In Bezug auf international-ökumenische Kontakte und Beziehung ist die EKD zusammen mit ihren Gliedkirchen sehr breit aufgestellt und sieht es auch als unerlässlichen Aspekt ihrer Identität an, sich als Teil der weltweiten Kirche zu verstehen.⁵⁰ So sind alle Landeskirchen Mitglieder beim Ökumenischen Rat der Kirchen, der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und der Konferenz Europäischer Kirchen sowie – je nach konfessioneller Identität – beim Lutherischen Weltbund und bei der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen. Außerdem bestehen zahlreiche bilaterale vertragliche Beziehungen zwischen EKD und verschiedenen Partnerkirchen in Europa, Lateinamerika und dem südlichen Afrika, die ihre Wurzeln in der deutschen Auswanderung haben und teilweise heute noch Deutsch in den Gottesdiensten verwenden. Die meisten

48 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 2013, S. 141.

49 Eine der größten Verbände im Rahmen der EKD, der sich etwa explizit gegen ein liberales Partnerschafts- und Familienverständnis, wie es im oben benannten EKD-Text vertreten wird, geäußert hat, ist der Gnadauer Gemeinschaftsverband. Wobei damit noch nichts über die Haltung des Verbandes zum Thema Fremde und Geflüchtete gesagt ist. Hier sei darauf hingewiesen, dass selbiger Vorsitzender sich etwa wiederholt in diesem Zusammenhang gegen eine undifferenzierte, feindselige Haltung gegenüber Muslimen und der muslimischen Religion ausgesprochen hat, die er vermehrt in der deutschen Gesellschaft beobachtet. Vgl. etwa den Präsesbericht 2015: http://www.gnadauer.de/cms/fileadmin/bilder/themen_texte/pr%C3%A4sesberichte/2015_02_Pr%C3%A4sesbericht_M._Diener.pdf (zugegriffen am 19. August 2016).

50 Im 2015 erschienenen Grundlagentext der EKD zu Ökumene heißt es entsprechend: „Ökumene ist deshalb ‚optional extra‘, wie Bischof Desmond Tutu gesagt hat, d. h. nichts, worauf die Kirchen gegebenenfalls auch verzichten könnten, sondern ein wesentlicher Bestandteil des je eigenen Kircheseins. Alle kirchlichen Arbeitsfelder sind daraufhin zu prüfen, inwiefern sie die ökumenische Dimension mit reflektieren und gestalten.“ *Evangelische Kirche in Deutschland*, Ökumene im 21. Jahrhundert, 2015, S. 7.

Landeskirchen sind darüber hinaus mit den unterschiedlichen Missionswerken in Deutschland verbunden und haben so zusätzlich Verbindungen zu Partnerkirchen in aller Welt, die aus der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts entstanden sind. Viele Gemeinden und Kirchenkreise pflegen in diesem Zusammenhang teilweise schon seit Jahrzehnten bestehende Partnerschaften zu Gemeinden und Kirchenkreisen solcher ehemaligen Missionskirchen. Dazu gehört auch die Presbyterian Church of Ghana (PCG), die von der Basler Mission gegründet wurde, deren deutscher Zweig später in das Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland, heute Evangelische Mission in Solidarität (EMS) aufgegangen ist (zu PCG, EMS und deren Partnerschaftsarbeit siehe Kapitel 2.2 und 2.3).

Innerhalb von Deutschland ist die evangelische Kirche auf ihren unterschiedlichen Ebenen in die verschiedenen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACK) eingebunden, in denen evangelische, orthodoxe, katholische und anglikanische Kirchen miteinander verbunden sind. Die auf nationaler Ebene agierende ACK wurde schon sehr früh nach dem Zweiten Weltkrieg im Jahr 1949 gegründet. Seit den 1960er Jahren wurde der ökumenische Blick im Inland darüber hinaus auch für die damals so genannten ‚Ausländergemeinden‘ geweitet, also für diejenigen Kirchen und Gemeinden, deren Mitglieder vornehmlich aus anderen Ländern nach Deutschland eingewandert sind. 1972 Jahren wurde dann die Konferenz ausländischer Pfarrer (heute: Interkulturelle Pfarrkonferenz der EKD) gegründet, zu der etwa Vertreter von Kirchen wie der finnisch-lutherischen gehören. Zu einigen dieser Kirchen bestehen inzwischen auch Verträge mit der EKD, die beiden Seiten bestimmte Privilegien für ihre Mitglieder gewähren, die auf dem Territorium der jeweils anderen Kirche leben und Gemeinden gegründet haben. Grundsätzlich war die Arbeit mit Kirchen, deren Ursprünge im Ausland liegen, jedoch bis in die 1980er Jahre hinein vor allem von einem Blick geprägt, der diese vornehmlich als ‚Fremde‘ wahrnahm, denen die Kirche auf diakonisch-karitative Weise begegnete. Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft waren dabei die leitenden Begegnungsmodelle.⁵¹ Seit Mitte der 1990er Jahre hat sich diesbezüglich jedoch ein Paradigmenwechsel innerhalb der EKD vollzogen, der zu den nun als ‚Gemeinden fremder Sprache und Herkunft‘ bezeichneten Kirchen und Gemeinden ein eher ökumenisch-ekklesiologisches Verhältnis christlicher Geschwisterschaft anstrebt.⁵² In einem weiteren Schritt Anfang des neuen Jahrtausends wurde mit dem Begriff ‚Gemeinden anderer Sprache und Herkunft‘ (GaSH) statt des Aspektes der Fremdheit eher die kulturelle und sprachliche Pluralität herausgestellt, die durch sie in die christliche Landschaft Deutschland Einzug gehalten hat. Dadurch kamen auch vermehrt Kirchen und Gemeinden in das Blickfeld der EKD, deren Mitglieder nicht den traditionellen Kirchen Europas angehören, sondern Mitglieder der unterschiedlichsten Kirchen – älteren und neugegründeten – Kirchen Afrikas und Asiens sind. Besonders in den Städten Deutschlands finden sich immer mehr solcher kleineren und größeren Kirchen, die auch teilweise Kontakte zu evangelischen Gemeinden aufnehmen und oftmals deren Räumlichkeiten nutzen. Einige Landeskirchen haben inzwischen eigene (mehr oder minder gut ausgestattete) Referate geschaffen, deren Aufgabe es ist, sich eigens um die Kontakte und Beziehungen zu solchen Kirchen zu bemühen. Auf EKD-Ebene wurde die sogenannte ‚Konferenz der Beauftragten für die Zusammenarbeit mit

51 Vgl. etwa den EKD-Text 16 ‚Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land‘ von 1986.

52 Vgl. EKD-Text 59: ‚Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft‘, 1996.

Gemeinden anderer Sprache und Herkunft' eingerichtet, die sich zweimal im Jahr zusammenfindet. Auch kam es in Einzelfällen zur Übernahme von Pastorinnen aus diesen Gemeinden in den landeskirchlichen Dienst und einige wenige GaSH wurden in die landeskirchliche Struktur aufgenommen.⁵³ In einigen Städten und Regionen wurden sogenannte ‚Internationale Konvente‘ ins Leben gerufen, in denen sich die verschiedenen Gemeinden miteinander vernetzen und austauschen. An vielerlei Orten werden regelmäßig internationale Gottesdienste gefeiert, für die teilweise eigens entworfene mehrsprachige Liturgien verwendet werden.⁵⁴ Außerdem wurden verschiedene Programme zur theologischen Fortbildung von Gemeindeleiterinnen von GaSH entwickelt, wie etwa das ‚African Theological Training in Germany‘ an der Missionsakademie in Hamburg⁵⁵ oder die Fortbildung ‚Mission Süd-Nord‘ der badischen, württembergischen, pfälzischen und bayerischen Landeskirche. Mit dem EKD-Text 119 ‚Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft‘ aus dem Jahr 2014 nahm die EKD solche Impulse aus der Praxis in theologischer Weise auf und reflektierte Erfahrungen und Desiderate der Zusammenarbeit mit GaSH. Die Autorinnen des Textes sprechen von einem „Mentalitätswandel“, der nötig sei, da

„das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst aller hier lebenden Christen und Kirchen gestärkt werden muss, die unmittelbar oder mittelbar aus der Reformation hervorgegangen sind. Die Zusammenarbeit mit Christen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft kann daher nicht länger die Angelegenheit weniger landeskirchlicher Experten sein. Vielmehr ist eine Neuorientierung in allen kirchlichen Arbeitsbereichen erforderlich.“⁵⁶

Entsprechend empfiehlt der Text, neue Formen der Zusammenarbeit auf allen Ebenen der Kirche und in den unterschiedlichsten Arbeitsbereichen anzustreben, so etwa in Bezug auf Gemeindeformen, die vermehrt Zusammenarbeit erlauben; durch die Einbindung von Ehrenamtlichen und Pfarrerinnen anderer Sprache und Herkunft in die pastorale Arbeit der Landeskirchen; durch die Weiterentwicklung der theologischen Ausbildung hinsichtlich der interkulturellen Dimension von Kirche; in der Jugendarbeit, der Seelsorge und in der missionarischen Arbeit sowie auf Kirchenleitungsebene und in den entsprechenden Gremien, um nachhaltige Veränderungen gewährleisten zu können.⁵⁷

2.2 Der Kontext Ghana und die Presbyterian Church of Ghana (PCG)

2.2.1 Ghana heute

Ghanas Gegenwart ist maßgeblich geprägt von seiner Geschichte als Großreich der Asante, das zwischen dem Ende des 17. und dem Ende des 19. Jahrhunderts existierte, als zentraler Umschlagplatz des

53 So hat die Ev. Kirche in Hessen und Nassau 2001 und 2004 eine Gemeinde indonesischer und eine koreanischer Gründung als sogenannte ‚Anstaltsgemeinden‘ aufgenommen.

54 So ist etwa der ‚Internationale Gospeldienst in Hamburg‘ seit 2006 zu einer festen Institution in der Stadt geworden und auch in anderen Regionen wurden ähnliche Formate entwickelt, wie etwa in der bayerischen Landeskirche, wo mit dem Gottesdienstheft ‚Christus verbindet Welten‘ eine Liturgie in sechs verschiedenen Sprachen entstanden ist.

55 Dieses wurde 2016 durch das Programm ‚ÖkuFit‘ abgelöst, welches sich nicht mehr nur an Mitglieder von GaSH sondern auch an landeskirchliche Personen wendet, die sich für die Zusammenarbeit weiterbilden möchten.

56 *Evangelische Kirche in Deutschland, Gemeinsam evangelisch!*, 2014, S. 6.

57 *Ibid.*, S. 27–40.

transatlantischen Sklavenhandels, der etwa zur gleichen Zeit stattfand, als britische Kolonie ‚Goldküste‘, die von 1874 bis 1957 Bestand hatte, sowie als erstes afrikanisches Land, das 1957 die Unabhängigkeit von den Kolonialmächten erlangte. Alle vier historischen Stränge spielen für das politische, wirtschaftliche und soziale Leben Ghanas heute noch eine entscheidende Rolle. So beruht der Nationalstolz vieler Ghanaerinnen bis heute auf dem historischen Erbe der militärisch und wirtschaftlich sehr erfolgreichen Asante und ihres Asantehenes (König der Asante) sowie auf dem erfolgreichen Kampf um Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von der britischen Fremdherrschaft. Gleichzeitig hat die massive Dezimierung der Bevölkerung durch den transatlantischen Sklavenhandel sowie die Zeit als Kolonie zu gravierenden ökonomischen und sozialen Veränderungen der Gesellschaften Afrikas geführt. Es kann die These aufgestellt werden, dass beide Prozesse sich nachhaltig in negativer Weise auf die Möglichkeiten von ‚Entwicklung‘ des Landes ausgewirkt haben.⁵⁸ Insofern ist es umso bemerkenswerter, dass Ghana lange Zeit als ‚Musterland‘ Afrikas galt, das sich nach Phasen der Diktatur und des ökonomischen Niedergangs und nach mehr als 20 Jahren des wirtschaftlichen und sozialen Aufschwungs in dieser Stabilität konsolidieren konnte. In der Folge gehört Ghana nach der Klassifikation der Weltbank seit 2010 zu den Ländern mit einem unteren Mitteleinkommen und ist eines der wirtschaftlich stärksten Länder Westafrikas und des ganzen subsaharischen Kontinents. Im weltweiten Vergleich stand es im Jahr 2015 an 89. Stelle, im subsaharischen Vergleich an siebter Stelle. In der Region selbst ist nur Nigeria wirtschaftlich erfolgreicher als Ghana.⁵⁹ Die sehr hohen Wachstumsraten zu Beginn des derzeitigen Jahrzehnts (2010: 15%, 2013: 7,3%) verdankte das Land nicht nur dem traditionellen Goldabbau und dem Anbau und Export von Kakao, sondern insbesondere neueren Öl- und Gasfunden vor der Küste Ghanas. Die Wirtschaft beruht aber nach wie vor zu einem großen Anteil auf dem landwirtschaftlichen Sektor, der nach Erwerbstätigkeit im Jahr 2013 44,7% ausmachte. Gemäß der Wertschöpfung werden aber sowohl der Produktions- wie auch der Dienstleistungsbereich immer relevanter für die Gesamtwirtschaft Ghanas, so dass im selben Jahr 52,6% des Bruttoinlandsproduktes durch letzteren erbracht wurde.⁶⁰ Das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen stieg seit den 1980er Jahren von unter 400 USD auf 1.480 USD im Jahr 2013 an.⁶¹ Auch die Lebensqualität der Menschen verbesserte sich insgesamt, so dass das Land Ghana auf der Rangliste des Human Development Index von Platz 142 im Jahr 2009 auf 140 (von 188 gelisteten Ländern) im Jahr 2014 aufstieg.⁶² Entsprechend konnten im selben Jahr alle Kinder im Grundschulalter eingeschult werden bei einer vergleichsweise geringen Abbruchrate von 16,3% und auch die Alphabetisierungsrate wurde erheblich erhöht.⁶³ Auch die weiterführende Bildung erreichte einen höheren Prozentsatz,

58 Vgl. zu den Folgen des Sklavenhandels etwa *Northrup, D.*, *The Atlantic Slave Trade*, 2002, S. 101–131.

59 *World Bank*, Gross domestic product 2015, <http://databank.worldbank.org/data/download/GDP.pdf> (zugegriffen am 20. August 2016).

60 *Wirtschaftskammer Österreich*, Länderprofil Ghana, <http://wko.at/statistik/laenderprofile/lp-ghana.pdf> (zugegriffen am 20. August 2016).

61 *World Bank*, GNI per capita, <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.CD?locations=GH> (zugegriffen am 20. August 2016).

62 *UNDP*, Trends in the Human Development Index, <http://hdr.undp.org/en/composite/trends> (zugegriffen am 22. August 2016).

63 2000: 58%; 2010: 71,5%. *UNDP*; Human Development Indicators, <http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/GHA> (zugegriffen am 22. August 2016).

so dass 67,1% nach der Grundschule ihre Ausbildung fortsetzten und 2012 ein Anteil von 12,2% nach der Sekundarstufe eine Hochschule besuchte. Auch die extreme Armut⁶⁴ gemäß dem ersten Ziel der Millennium Development Goals der Vereinten Nationen wurde von 52,6% im Jahr 1991 auf 21,4% im Jahr 2012 reduziert. Die Lebenserwartung stieg seit 1980 von 52 Jahren auf 61 Jahre im Jahr 2014, wie auch die Mütter- und Kindersterblichkeit im selben Zeitraum erheblich abnahm.⁶⁵ Zur Verbesserung der medizinischen Versorgungslage der Gesamtbevölkerung wurde im Jahr 2003 das National Health Insurance Scheme eingeführt, eine landesweite Basis-Krankenversicherung, die grundlegende Gesundheitsleistungen abdeckt. 2008 wurde ein neues Rentengesetz verabschiedet, durch welches die soziale Absicherung der Bevölkerung verbessert werden soll. Insgesamt fand eine sehr positive Entwicklung statt, die durch die seit 1993 stabile demokratische Regierungsführung ermöglicht wurde. Nach immer wieder auftretenden Militärputschen seit der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahr 1957 konnte Anfang der 1990er Jahre eine demokratische Verfassung installiert werden, in der freie Wahlen, Meinungs- und Pressefreiheit, das Recht auf körperliche Unversehrtheit und die Gleichheit vor dem Gesetz garantiert wurden. Des Weiteren wurde das Einparteiensystem abgeschafft und die von den Vereinten Nationen festgeschriebenen Menschenrechte wurden ebenso anerkannt. Seitdem wurde insgesamt fünf Mal eine neue Regierung gewählt, die von einer der beiden dominierenden Parteien gestellt wurde. Der Vorwurf der Wahlfälschung, der nach der Wahl im Jahr 2012 vom unterlegenen Kandidaten erhoben wurde, konnte in einem – zwar langwierigen aber international anerkannten und von der Bevölkerung insgesamt akzeptierten – Verfahren des Obersten Gerichtshofes Ghanas abgewiesen werden.⁶⁶ Auch die Zivilgesellschaft ist vergleichsweise stark und bildet ein selbstbewusstes Gegenüber zu Politik und Wirtschaft, wie es auch eine diverse und diskussionsfreudige Presselandschaft gibt. Besonders das friedliche Zusammenleben der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen des ‚Vielvölkerstaates‘ Ghana sowie der verschiedenen religiösen Gruppierungen ist vor allem angesichts der Unruhen in anderen Ländern der Region, wie etwa Nigeria, bemerkenswert. Im Jahr 2012 erhielt das Land in Anerkennung seiner Rolle in der Region als stabilisierender Friedensfaktor den Friedenspreis des südafrikanischen African Centre for the Constructive Resolution of Disputes. Die insgesamt positive politische Lage spiegelt sich auch im Mo Ibrahim Index wider, einem Sammelindikator für gute Regierungsführung der Länder Afrikas, auf dem Ghana seit Jahren Platz sieben von insgesamt 52 Staaten belegt.

Dennoch kämpft Ghana sowohl politisch als auch wirtschaftlich mit einer Vielzahl von Problemen. So hat sich zwar die ökonomische und gesundheitliche Situation insgesamt verbessert, doch lebt besonders im ländlichen Norden des Landes und außerhalb der Städte immer noch ein Großteil der Bevölkerung in Armut, meist auf Subsistenzniveau. Die Effektivität der Krankenversicherung und ihre Auswirkungen für die in Armut lebende Bevölkerung ist sehr umstritten und Kritikerinnen zufolge profitieren insgesamt nur 18% von

64 Als extrem gilt nach dieser Definition, wer nur einen US-Dollar oder weniger pro Tag zur Verfügung hat (nach Kaufkraftbereinigung).

65 Die Müttersterblichkeit sank von 634 Sterbefällen auf 100.000 Geburten auf 319 im Jahr 2015, ebenso die Kindersterblichkeit von 125 Todesfällen auf 43 auf 1.000 Geburten. *World Bank*, Ghana, <http://data.worldbank.org/country/ghana> (zugegriffen am 20. August 2016).

66 Vgl. Tekülve, M., *Mittleinkommensland Ghana*, 2014, S. 2.

ihr, darunter mehrheitlich Mitglieder der Mittel- und Oberschicht.⁶⁷ Soziale Absicherungssysteme bestehen in erster Linie in Form der traditionellen Familienstruktur. Auch politische Initiativen, wie die neue Renten-gesetzgebung, erweisen sich angesichts des hohen Bevölkerungsanteils von 80% in informeller Beschäfti-gung für die große Mehrheit der Menschen als unerreichbar.⁶⁸ Trotz eines im weltweiten Vergleich modera-ten Ungleichverhältnisses der Einkommen (Gini-Index 2013: 0,42), zeigt sich Ungleichheit als massives und wachsendes Problem, insbesondere im Vergleich der Situation der Stadt- und der Landbevölkerung. So liegt der Prozentsatz derer, die unter der nationalen Armutsgrenze⁶⁹ leben, in manchen Bezirken im Norden des Landes bei über 90%, während er gleichzeitig in den Regionen um die Hauptstadt Accra und die zweitgrößte Stadt Kumasi bei unter 10% liegt.⁷⁰ Auch das Bildungsniveau unterscheidet sich je nach ökonomischen Mög-lichkeiten zwischen Mittel- und Unterschicht erheblich, da die von wohlhabenderen Familien bevorzugten Privatschulen für den ärmeren Teil der Bevölkerung nicht zugänglich sind.⁷¹ Des Weiteren erlebte das Land in den Jahren 2014/15 eine die wirtschaftliche Aktivität erheblich beeinträchtigende Energiekrise, die dazu führte, dass der Strom in bestimmten Gegenden mehrmals in der Woche für teilweise 24 Stunden abge-schaltet werden musste. Zwar konnte dieses Problem durch Reparaturen und Zukauf von Strom kurzfristig behoben werden. Zugleich wurde der Bau von weiteren Kraftwerken, insbesondere unter Nutzung regene-rativer Energiequellen forciert. Da dies aber ein auf Jahre ausgerichteter Projekt darstellt, besteht momen-tan die Problematik, dass die Stromversorgung mit dem Wirtschaftswachstum nicht mithalten kann.⁷² Auch die derzeit niedrigen Weltmarktpreise für Öl und Kakao sowie eine Phase der Inflation machen Ghanas Wir-tschaft derzeit zu schaffen. Im Bereich der Menschenrechte weisen Organisationen wie etwa Amnesty Inter-national ebenfalls auf Defizite hin. So kommt es zum Beispiel bei Polizei und Geheimdiensten immer wieder zu Vorfällen von Folter. Besonders Frauen und Mädchen leiden unter Gewalt, insbesondere jene, die als ‚He-xen‘ verleumdet und damit aus sozialen Verbänden ausgeschlossen werden, wodurch ihnen auch der Zu-gang zu Gesundheits-, Bildungs- und sanitären Einrichtungen verwehrt wird. Auch Personen, die für schwul, lesbisch, intersexuell oder transgender gehalten werden, erfahren oftmals körperliche Gewalt. Allerdings zeige die Regierung, so der Amnesty Report 2016, sowohl in Bezug auf die sogenannten ‚Hexen‘ als auch ge-gen Opfer homophober Angriffe Initiative, dagegen anzugehen.⁷³ Ebenso versucht die Regierung durch ver-schiedene Programme der auf allen gesellschaftlichen Ebenen anzutreffenden Korruption Einhalt zu gebie-

67 Vgl. den Bericht von *Oxfam International*, *Achieving a Shared Goal: Free Universal Health Care in Ghana*. 2011.

68 Ibid., S. 4f.

69 Demnach gelten die Personen als arm, die nicht über genügend Mittel verfügen, ihre Grundbedürfnisse in Bezug auf Essen und Lebenshaltung zu befriedigen. Die nationale Armutsgrenze wurde im Jahr 2015 auf einen Betrag von GH¢ 1,314 (0,29 €) pro Tag beziffert.

70 *Ghana Statistical Service*, *Ghana Poverty Mapping Report*, 2015, S. 9.

71 Vgl. *Tekülve, M.*, *Mittteleinkommensland Ghana*, 2014, S. 5.

72 *African Law and Business*, Artikel vom 23.7.2015: *Shining a light on Ghana's energy crisis*, <https://www.africanlawbusiness.com/news/5701-shining-a-light-on-ghana-energy-crisis> (zugegriffen am 22. August 2016)

73 So ließ die Regierung im Dezember 2014 eines der größten sogenannten ‚Hexendörfer‘, in die verleumdete Frauen verbannt worden waren, schließen und kündigte weitere Schließungen an. Gegen den Anführer einer homophoben Gruppe wurde im September 2015 ein Verfahren eingeleitet. Amnesty International, *Amnesty Report 2016 Ghana*, http://www.amnesty.de/jahresbericht/2016/ghana?destination=suche%3Fwords%3DGhana%26search_x%3D0%26search_y%3D0%26form_id%3Dai_search_form_block (zugegriffen am 22. August 2016).

ten, was auch zu einer Verbesserung der Position auf dem Ranking von Transparency International im Jahr 2015 auf Platz 56 von 168 geführt hat. Dennoch ist besonders die sogenannte ‚kleine Korruption‘ noch allgegenwärtig, so dass 37% der Bevölkerung angeben, dass sie im letzten Jahr Bestechungsgelder, etwa an medizinisches Personal, an Angestellte von Behörden oder an Polizistinnen bezahlt hätten.⁷⁴

Wie das Land solche und andere Herausforderungen bewältigen wird, hängt nicht zuletzt davon ab, in welcher Weise die wirtschaftliche Situation sich entwickelt und inwiefern Ghana sich etwa von Ansprüchen der EU emanzipieren kann, im Rahmen der Wirtschaftspartnerschaftsabkommen die eigenen Märkte zu öffnen, was diese – etwa den ghanaischen Geflügelmarkt – zu zerstören droht.⁷⁵ Viele Ghanaerinnen befürchten außerdem, dass der Fund von Öl und Gas Ghana nun ein ähnliches Schicksal erleiden lässt, welches auch andere afrikanische Länder mit reichen Ressourcen erlebt haben: Eine Ausbeutung der Güter vor allem durch ausländische Firmen, während die Bevölkerung selbst – besonders ihre ärmeren Teile – wenig von diesen Gütern profitiert.⁷⁶ Um dem entgegenzusteuern hat die Regierung 2011 ein Gesetz erlassen und zusammen mit der Zivilgesellschaft ein Komitee gegründet, die beide sowohl für Transparenz als auch für eine Aufteilung der staatlichen Einnahmen im Sinne der Bevölkerung garantieren sollen. Geringere Fördermengen als ursprünglich angenommen und niedrige Weltmarktpreise haben die Einnahmen aber geringer ausfallen lassen als erhofft, weswegen trotz solcher Initiativen derzeit eher Frustration und Ernüchterung in der Bevölkerung vorherrschen.⁷⁷ Anhand solcher und anderer Beispiele global-ökonomischer Verquickungen und der gesellschaftspolitischen Situation Ghanas wird deutlich, in welcher spannungsvollen Weise sich das Land auch heute zwischen einer Situation (neokolonialer) Abhängigkeit und Emanzipation von eben dieser befindet.

2.2.2 Die Presbyterian Church of Ghana

Gemäß der Volkszählung aus dem Jahr 2010 besteht die Bevölkerung Ghanas zu 71,2% aus Christinnen. 28,3% aller Ghanaerinnen gehören charismatisch-pentekostalen Kirchen an, 18,4% der römisch-katholische Kirche und 13,1% den sogenannten protestantischen ‚Mainstream‘-Kirchen, die aus der europäischen Missionsarbeit hervorgegangen sind.⁷⁸ Zu dieser letzten Gruppe gehört auch die Presbyterian Church of Ghana mit ihren 846.222 Mitgliedern,⁷⁹ was ca. 3,2% der Bevölkerung entspricht. Des Weiteren bildet der Islam mit 17,6% die zweitgrößte Religionsgemeinschaft, gefolgt von den sogenannten ‚traditionellen Religio-

74 *Transparency International*, Corruption by Country/Territory, https://www.transparency.org/country/#GHA_DataResearch (zugegriffen am 23. August 2016).

75 Vgl. *Attac*, Handel mit dem globalen Süden – EPAs, <http://www.attac.de/kampagnen/freihandelsfallentipp/hintergrund/epas/> (zugegriffen am 23. August 2016)

76 *The Guardian*, Artikel vom 3.2.2014: Ghana struggling to translate oil money into development gains, <https://www.theguardian.com/global-development/2014/feb/03/ghana-oil-money-development-gains> (zugegriffen am 23. August 2016).

77 *The Guardian*, Artikel vom 26.1.2016: Ghana's success story built on gold, oil and cocoa is foundering, <https://www.theguardian.com/global-development/2016/jan/26/ghana-success-gold-oil-cocoa-economic-downturn> (zugegriffen am 23. August 2016).

78 *Ghana Statistical Service*, 2010 Population and Housing Census, 2012, S. 40.

79 Eigene Angabe des ehemaligen ‚Clerks‘ der Generalversammlung der PCG bei seiner Rede anlässlich der Neuwahl des ‚Moderators‘ auf der Generalversammlung 2016. Siehe Bericht unter <https://ems-online.org/aktuelles/31-08-2016-hauptversammlung-der-pcg-trifft-wichtige-entscheidungen/> (zugegriffen am 2. September 2016).

nen' mit 5,2%. Nur 5,3% bezeichnen sich als nicht-religiös, 0,8% gehören anderen Religionen an.⁸⁰ Die geographische Verteilung der verschiedenen Religionen ist sehr unterschiedlich. Der Süden des Landes ist vornehmlich christlich geprägt und die charismatisch-pentekostalen Kirchen sind sehr dominant. Im Norden Ghanas hingegen sind der Islam und die traditionellen Religionen stärker vertreten, unter den Christinnen bildet die römisch-katholische Kirche die größte Konfession.⁸¹ Damit ist Ghana ein religiös recht diverses Land, in dem verschiedene Religionen und Konfessionen je nach Region unterschiedlich starken Einfluss haben. Dennoch hat es seit der Entstehung des Landes keine nennenswerten gesellschaftlichen Konflikte zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen gegeben und insgesamt kann man sagen, dass das religiöse Zusammenleben friedlich verläuft.⁸² Dies ist nicht zuletzt der verfassungsmäßigen Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion geschuldet. Dieses ist in den Paragraphen 17, 21 und 35 festgeschrieben, durch die den Bürgerinnen Religionsfreiheit und Schutz vor Diskriminierung aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit zugesichert wird, wobei dem Staat dabei die Aufgabe zukommt, sich aktiv für ein Zusammenwachsen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen einzusetzen:

„The State shall actively promote the integration of the peoples of Ghana and prohibit discrimination and prejudice on the grounds of place of origin, circumstances of birth, ethnic origin, gender or religion, creed or other beliefs.“⁸³

Durch diese Regelungen wird ein pluralistisches Verständnis zum Ausdruck gebracht, welches den Staat zwar zu religiöser Neutralität verpflichtet, nicht aber zu einer religionsfreien Ausübung seiner Aktivitäten. Dies äußert sich etwa darin, dass die Präambel der Verfassung selbst mit den Worten beginnt „In the Name of the Almighty God We the People of Ghana ...“, dass bei offiziellen Anlässen Gebete gesprochen werden, es staatliche Feiertag anlässlich der höchsten christlichen und muslimischen Feste gibt und konfessionelle Schulen vom Staat unterstützt werden. Die Rechtswissenschaftler Christopher Nyinevi und Edmund Asamah sehen darin auch eine Fortführung des traditionellen Verständnisses eines politischen Führers, der in der vorstaatlichen Zeit Ghanas nicht nur für die administrative und militärische Führung der Bevölkerung zuständig war, sondern auch als ihr ‚chief priest‘ fungierte. Als diesem kam es ihm zum Beispiel zu, bei öffentlichen Anlässen für das Wohl der Bevölkerung zu beten.⁸⁴ Eine solche Ineinssetzung von politischer und

80 Ibid., S. 40.

81 So sind in der Region Upper East etwa nur 41,7% christlich (die Hälfte davon römisch-katholisch), während 27% der Bevölkerung muslimischen und 21% traditionellen Glaubens sind.

82 Wobei trotz dieser friedlichen Gesamtsituation dennoch Vorurteile bestehen und Diskriminierungen zwischen Anhängerinnen der verschiedenen Religionen im Alltag keine Seltenheit sind. Dies drückte sich etwa 2014/15 in einer öffentlichen Kontroverse über das Tragen des Kopftuches in christlichen Schulen und die Teilnahme von muslimischen Schülerinnen an christlichen Schulgottesdiensten aus. Verschiedene religiöse Führer und juristische Sachverständige haben daraufhin wiederholt auf das multi- und interreligiöse Erbe Ghanas verwiesen und zu einem konstruktiven Umgang und einer einvernehmlichen Lösung des Problems aufgerufen. Vgl. z.B. Nyinevi, C. Y./Amasah, E. N., The Separation of Church and State, 2015; John Azumah, Artikel vom 25.3.2015: A Case for Interreligious Schooling in Ghana, <http://www.graphic.com.gh/features/opinion/a-case-for-inter-religious-schooling-in-ghana-john-azumah-phd.html> (zugegriffen am 24. August 2016).

83 § 35 (5) der ghanaischen Verfassung.

84 Siehe auch die Erläuterungen des ehemaligen Premierministers Ghanas und Sozialanthropologen Kofi Abrefa Busia dazu: „The most important aspect of Ashanti chieftaincy was undoubtedly the religious one. An Ashanti chief filled a sacral role. His stool, the symbol of his office, was a sacred emblem.“ Busia, K. A., Africa in Search of Democracy, 1967, S. 26.

religiöser Führung wird durch die Verfassung von 1992 heute ausgeschlossen, doch eine vollkommene Trennung von staatlicher und religiöser Sphäre wäre aufgrund dieses traditionellen Erbes in Ghana, so die beiden Juristen, nicht angemessen.⁸⁵

Die PCG sieht es entsprechend als eine ihrer Aufgaben an, die Rolle, die sie als Kirche im Gegenüber aber auch als Teil von Gesellschaft und Staat innehat, verantwortungsvoll auszufüllen. Dies zeigt sich etwa in der aktiven Rolle, die sie im Christian Council of Ghana (CCG) spielt, einem der einflussreichsten und größten ökumenischen Verbünde in Ghana. Ziel und Zweck dieses Verbundes besteht nicht nur in der Förderung der ökumenischen Verbundenheit der Christenheit in Ghana, sondern speist sich explizit auch aus einem kritischen gesellschaftspolitischen Verständnis von Ökumene. So formuliert die ‚Vision‘ des CCGs dessen Zielperspektive folgendermaßen:

„The Council’s vision is to be the Triune God’s instrument for change in Ghana where the highest value is placed on Love, Peace, Justice, Unity and Respect for the Dignity and Integrity of Creation.“⁸⁶

Dementsprechend versteht es der CCG etwa auch als seine Aufgabe, sich für Demokratie, politische und religiöse Toleranz oder gute Regierungsführung und den Rechtsstaat einzusetzen.⁸⁷ Als einer seiner Gründungsmitglieder hat sich auch die PCG in dieser Hinsicht in Vergangenheit und Gegenwart stark engagiert. So hat sie zum Beispiel unter der Militärherrschaft in den 1980er Jahren immer wieder mahnend die Stimme erhoben, was auch mit staatlichen Repressalien einherging.⁸⁸ Im Übergang zu einer demokratischen Regierungsführung hat sich die PCG zusammen mit dem CCG für Versöhnung eingesetzt und zum Beispiel die Einsetzung eines Wahlbeobachtungsteams erwirkt. Auch heute engagiert sich die PCG, besonders durch ihr ‚Department of Ecumenical and Social Relations‘ und dem ‚Church and Society Committee‘ und in Zusammenarbeit mit anderen Kirchen aktiv in gesellschaftspolitischen Zusammenhängen.⁸⁹ In einem Communiqué der jährlichen Vollversammlungen spricht die Kirche regelmäßig politische, kulturelle und ökonomische Problemstellungen des Landes an und formuliert entsprechende Forderungen oder Handlungsempfehlungen.⁹⁰

Schon die Anfangszeit der missionarischen Aktivitäten der Basler Missionare, die ab 1828 nach Ghana kamen und so den Grundstein für die heutige PCG legten, war geprägt von der Zwischensituation zwi-

85 Vgl. Nyinevi, C. Y./Amasah, E. N., *The Separation of Church and State*, 2015, S. 287.

86 Ayete-Nyampong, S., *Ecumenical and Social Relations*, 2007, S. 75.

87 Vgl. dazu die verschiedenen Aufgabenbereiche des CCG: „1. *Engaging critically in social issues and taking social actions that will transform society for common good of Ghanaians*; 2. *Promoting democracy, good governance and Rule of Law*; 3. *Providing Humanitarian Services and responding to emergency situations*; 4. *Promoting cultural, political and religious tolerance*; 5. *Promoting theological dialogue*; 6. *Organising anti-HIV/AIDS campaigns*; 7. *Strengthening the unity of the Church*; 8. *Promoting good education for all*; 9. *Helping mobilise prayer across the nation*; 10. *Promoting responsible parenting*.“ Ibid., S. 75f.

88 Jach, R., *Migration, Religion und Raum*, 2005, S. 168ff.

89 Als Beispiel aus jüngster Zeit sei hier auf ein im Juni 2016 stattgefundenes ‚Peace Forum‘ hingewiesen, dass die PCG zusammen mit der muslimischen Gemeinde von Medina, einem Außenbezirk von Accra, organisiert hat. Das Thema war „Religion as a resource for promoting sustainable peaceful co-existence with people of other faith“. *Ghana News Agency*, Artikel vom 28.6.2016: *Presbyterian Church of Ghana organises Peace Forum*, <http://www.ghananewsagency.org/social/presbyterian-church-of-ghana-organises-peace-forum-105268> (zugegriffen am 25. August 2016).

90 Vgl. zum Beispiel das entsprechende Communiqué der Vollversammlung von 2015, in dem insbesondere auf die Energiekrise des Landes, Korruption oder die Reform des Wahlrechts eingegangen wird. <http://pcgonline.org/index.php/communique-issued> (zugegriffen am 25. August 2016).

schen Politik, Gesellschaft und Glaube, in der sich die Missionare befanden. Besonders in der Zeit der Ausbreitung der europäischen Mächte an der Westküste Afrikas und der darauffolgenden Kolonialzeit bewegte sich die Mission innerhalb dieser Spannung, die sie manchmal in Konflikt und manchmal in Koalition mit diesen Mächten brachte. Auf der einen Seite hatten die ersten Missionare enge Kontakte zu den europäischen Autoritäten, die seit dem 15. Jahrhundert ihre Festungen und Handelsposten an der Küste Ghana errichtet hatten und mit der einheimischen Bevölkerung Geschäfte machten – unter anderem im Bereich des Sklavenhandels. Tatsächlich kamen die ersten Missionare gar auf Geheiß der dänischen Krone, die die Basler Mission um Entsendung einiger Geistlicher ersucht hatte, damit diese sich um die wachsende christliche Gemeinde von Nachkommen aus dänisch-einheimischen Verbindungen in Osu, einem dänischen Handelsposten, kümmern konnten.⁹¹ Diese ersten Missionare standen also unter dem Schutz – aber auch der Weisungsmacht – einer spezifischen europäischen Nation. Auf der anderen Seite sahen die Missionare, dass diese Handelsmächte sich gegenüber der Bevölkerung in einer ihrer Meinung nach unchristlichen und die Werte der Bevölkerung missachtenden Weise verhielten,⁹² von der sie sich abgrenzen wollten. Auch die Streitigkeiten um Macht und territoriale Vorherrschaft zwischen den verschiedenen Regierungen Europas veranlassten sie, sich zunehmend von den Orten der europäischen Siedlungen ins Inland hinein zu begeben, um von der lokalen Bevölkerung möglichst nicht mit diesen in Verbindung gebracht zu werden, was allerdings zunehmend zu Spannungen und Konflikten zwischen den dänischen Autoritäten und den Missionaren führte.⁹³ Gleichzeitig bemühten sich die Missionare um Anerkennung der und Anpassung an die vorfindlichen gesellschaftlichen Regeln und Gewohnheiten. Besonders hinsichtlich der lokalen Kosmologie und religiösen Vorstellungswelt muss jedoch konstatiert werden, dass sie mit ihrer rigorosen Ablehnung der von ihnen als ‚heidnisch‘ angesehenen transzendenten Kräfte, die für das Wirklichkeitsverständnis der Menschen vor Ort entscheidende Bedeutung hatten, dieses Ziel in einem wichtigen Bereich verfehlten. Auch die Absonderung der Christinnen von ihrem nicht-bekehrten sozialen Umfeld in sogenannten ‚Salems‘ führte zu sozialen Spannungen und dazu, dass viele der Konvertiten die Lebensweise und Werte ihrer Gesellschaft abwerteten. Dies beeinträchtigte ihren Missionserfolg nachträglich und konnte erst etwa hundert Jahre später im Zusammenhang mit einer weitgehenden Charismatisierung der Kirche korrigiert werden.⁹⁴

Die weiteren Entwicklungen der entstehenden Kirche nötigten diese, immer wieder Stellung zu bestimmten politischen oder gesellschaftlichen Themen zu beziehen. So verlangte auch die Entscheidung, den

91 Kwamena-Poh, M. A., *Vision and Achievement*, 2011, S. 33f.

92 Kwamena-Poh verweist hier auf die Darstellung von Hans Debrunner: „*Nothing was more ridiculous in the fort than chastity [...] One governor kept several wives, including two baptised mulatto girls. [...] Some mulattos seem to have inherited the cruelty of their European fathers. Some even plundered and desecrated tombs, a thing no African would ever do.*“ Debrunner, H., *Notable Danish Chaplains on the Gold Coast in: Transactions of the Gold Coast and Togoland Historical Society*, ii, i, 1956, S. 23. Zitiert bei Ibid., S. 23.

93 Vgl. Ibid., S. 50. Ein weiterer wichtiger Grund für die Übersiedlung in das bergige Hinterland bestand im milderem Klima, welches dort, in der Gegend um Akropong-Akuapim, vorherrscht, wohin Andreas Riis, der erste überlebende Missionar der Basler Mission, nach kurzer Zeit aufbrach und dort die erste Missionsstation gründete. Nachdem die gesamte erste entsandte Missionarsgruppe verstorben war und auch Riis' Mitreisende nach und nach erkrankten und starben, sah er darin eine Möglichkeit, seine Arbeit der Evangelisation unter Bedingungen fortzuführen, die für einen Europäer, der das heiße und feuchte Küstenklima nicht gewohnt war, besser geeignet erschien. Ibid., S. 39f.

94 Sie dazu im Detail Kapitel 4.3.

Erfolg der Missionierungsversuche durch die Entsendung schwarzer Christinnen aus den karibischen Kolonien Dänemarks und Großbritanniens zu verbessern,⁹⁵ eine politische Auseinandersetzung und Positionierung der Basler Mission in Bezug auf die Frage der Sklaverei, da zwar die britische Regierung den sogenannten Emancipation Act 1833 schon verabschiedet hatte,⁹⁶ die Dänen allerdings noch nichts dergleichen veranlasst hatten. Zwar waren sich die Missionare keineswegs einig, wie mit dieser Frage grundsätzlich umgegangen werden sollte und es gab durchaus verschiedene Stimmen, die die Praxis der Sklaverei nicht in ihrer Gesamtheit ablehnten.⁹⁷ Doch angesichts der Notwendigkeit, für eine sinnvolle Fortführung der Mission an der Goldküste freie Menschen afrikanischer Herkunft zu gewinnen, schickte die Basler Mission im Jahr 1842 folgende Zeilen an die dänische Regierung: „We intend to have families from the Danish West Indies, but since the intentions for the liberation of the slaves there has not yet been fulfilled, we see ourselves urged to look elsewhere.“⁹⁸ Schließlich konnten freie Schwarze aus den britischen Gebieten Jamaica und Antigua angeworben werden, die für mehrere Jahre in Ghana lebten und für die Basler Mission arbeiteten. Nachdem durch diese Entscheidung die Evangelisierung nach Jahren des Misserfolgs an Fahrt aufnahm, wuchsen die Gemeinden der Basler Mission zunehmend und eine Ausbreitung auf andere Gebiete wurde möglich.⁹⁹ Mit der Installierung weiterer Missionsstationen auf dem ehemaligen Gebiet der Asante die zu Ende des 19. Jahrhunderts endgültig vom britischen Militär besiegt wurden, sowie in den noch weiter nördlich gelegenen, vornehmlich muslimisch geprägten Territorien, zeigt sich nochmals die Verquickung der Missionsarbeit mit der der Kolonialmächte: Waren vorherige Versuche der Evangelisierung der Asante fehlgeschlagen, konnten diese nun nach dem Zusammenbrechen ihrer Herrschaft unter britischem Schutz voranschreiten.¹⁰⁰ Gleichzeitig bedeutete dies aber auch, dass die Missionare bei der Bevölkerung als Teil der britischen Eroberer gesehen wurden, was ihr Ansehen – und ihre Arbeit – zunächst in Mitleidenschaft zog.

95 Gründe dafür waren einerseits die Annahme, dass diese den klimatischen Bedingungen in Westafrika besser gewachsen seien und andererseits, dass der Misserfolg der Mission unter anderem durch die enge Verknüpfung der christlichen Religion mit ‚den Weißen‘ in den Augen der lokalen Bevölkerung hervorgerufen worden war. So habe nach der Überlieferung der Menschen in Akuapim, der Okuapemhene (König von Akuapim) dem Missionar Andreas Riis mitgegeben, dass er der Überzeugung sei: „Christianity is the white man’s religion and the African religion is fetishism, but if he can show him an African who practices the white man’s religion, then he and his people will accept his mission.“ Ibid., S. 49.

96 Diese bezog sich im Falle Ghana allerdings zunächst nur auf die Küstengebiete und wurde erst 1874 auf die gesamte dann existente Kronkolonie Gold Coast ausgeweitet. Haenger, P., Pioniere wider Willen, 2015, S. 101.

97 Insgesamt bestand eine Diskrepanz zwischen der Leitung der Basler Mission in der Schweiz und den Missionaren vor Ort. Während erstere sich gemäß ihren Verbindungen mit der Abolitionsbewegung und der expliziten Intention, die Mission als Wiedergutmachungsarbeit für das durch den Sklavenhandel verursachte Leid zu betreiben, strikt gegen jegliche Form der Sklaverei aussprach, betonten letztere vor allem die soziale Funktion, die problematischen Konsequenzen einer generellen Freilassung und eine von ihnen beobachtete humane Praxis der Sklaverei in den Gesellschaften in Ghana. Dennoch setzte sich die Leitung durch und erließ 1861 ein Verbot für alle Gemeinden der Basler Mission Sklaven zu besitzen. Vgl. Ibid.

98 Kwamena-Poh, M. A., Vision and Achievement, 2011, S. 49.

99 Für einen ausführlichen Überblick über die Geschichte der PCG siehe Smith, N., The PCG 1835-1960, 1966 und als neuere Publikation Kwamena-Poh, M. A., Vision and Achievement, 2011.

100 Der britische Governor schickte nach der Eroberung und Zerstörung Kumasis, der Hauptstadt der Asante, folgenden Brief an den Basler Missionar Fritz Ramseyer: „Kumasi will henceforth be open to missionaries and should you yourself arrive at Kumasi before I leave, it will give me pleasure to see you.“ Ramseyer schrieb nach seiner Ankunft in Kumasi enthusiastisch: „It is no longer a dream; I am in Kumasi and can now say: Kumasi is a Basel Mission station. [...] The whole country is open to us.“ Ibid., S. 193.

Insgesamt ist auch eine Parallelität des Bildes, das die Missionare von den Einheimischen hatten, mit dem gesamtgesellschaftlichen europäischen Diskurs über ‚Wilde‘ oder ‚Afrikaner‘ zu beobachten. Wie die Theologin Julia Ulrike Mack in ihrer Studie zu Menschenbildern in den Publikationen der Basler Mission herausstellt, ist in diesen eine deutliche Entwicklung während des Verlaufs des 19. Jahrhunderts zu beobachten, die Menschen in den Missionsgebieten zunehmend als minderwertig und ‚kindlich‘ zu betrachten, was ebenfalls in zeitgenössischen säkularen Diskursen zu beobachten ist. Zwar gab es eine allgemeine feste Überzeugung unter den Missionarinnen, dass alle Menschen gleichermaßen Gottes Kinder sind und der Erlösung bedürfen, jedoch ging man ebenso davon aus, dass Hautfarbe auch Rückschlüsse auf den Zustand der Seele zuließe¹⁰¹ und dass auch der bekehrte ‚Wilde‘ kulturell und religiös nicht mit europäischen Christinnen auf einer Stufe stehe. Zwar wurde dies nicht biologistisch begründet, wie es in anderen Schriften der damaligen Zeit häufig zu beobachten ist, sondern wurde weitgehend mit dem besonderen Klima in Afrika verknüpft, welches nach der Auffassung der Missionarinnen die „Fähigkeit zu Bildung und Zivilisation“¹⁰² der Schwarzen in Afrika verringerte und ihre Inferiorität bedinge. Auch die Sklaverei, die grundsätzlich von der Leitung der Basler Mission scharf verurteilt wurde, fand in gewisser Weise ihre Sinnhaftigkeit, da diese als ‚Fluch des Ham‘ nach Gen 9,25 auf Afrika liege und dessen Menschen zur Erziehung zum Glauben gereichen solle. Die Missionarinnen wurden in diesem Zusammenhang als Werkzeuge angesehen, diese „Söhne Hams“ aus der Finsternis heraus zu führen und sie mit dem Evangelium zu „veredeln“.¹⁰³ Dadurch würden sie nicht nur aus der Unterdrückung befreit und ihre Seele gerettet, sondern auch ihr Aussehen würde sich dadurch ändern. Die Basler Mission bewegte sich mit dieser Anthropologie inmitten des gesellschaftlichen Konsenses. Sie machte aber vor allem die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker stark, so dass eine Teilhabe aller an der Gotteskindschaft möglich würde.

Die konkrete Politik holte die Basler Mission mit dem Ersten Weltkrieg wieder ein, der die Ausweisung aller deutschen und Schweizer Personen aus der Kolonie der Goldküste mit sich brachte. Aus diesem Grunde wurde es notwendig, Missionare der presbyterianischen United Free Church of Scotland zu berufen, damit diese die Arbeit der Basler Mission übernahmen. Dies führte einerseits zu einer konfessionellen Konkretisierung der entstehenden Kirche, die nun presbyterianische Strukturen annahm, was vor allem einen Fokus auf die gleichberechtigte Beratung der Presbyter oder Ältesten auf allen Ebenen der Kirche bedeutete. Andererseits bedeutete dies auch eine kontinuierliche Selbstständigwerdung der 1926 gegründeten Presbyterian Church of the Gold Coast, die nun mehr und mehr von ihren Mitgliedern selbst verwaltet und geleitet wurde und im Jahr 1950 schließlich – noch vor der Unabhängigkeit des Landes – vollständig unab-

101 So wurde eine helle Hautfarbe vor allem mit der besonderen Begabung und Intelligenz verknüpft, so dass etwa die Bewohnerinnen aus dem Osten Polynesiens, die eine ähnliche Hautfarbe aufweisen wie Europäerinnen, als diesen „in keiner Weise nachstehend“ bezeichnet wurden. Mack zitiert hier aus den ‚18. Geographischen Notizen über die Schifferinselgruppe‘ von 1883, wo es heißt, dass diese Menschen deswegen „*Fähigkeiten genug besitzen, um zu der gleichen Höhe wissenschaftlicher Ausbildung emporgehoben zu werden*“. Mack, J. U., Menschenbilder, 2013, S. 115. Über die Aborigines Australiens dagegen schrieben die Basler Missionare: „*Ihre Körperfarbe war beynahe noch dunkler als bey den Guinea-Negern; auch waren sie von oben bis unten mit Schmutz bedeckt. Kein Wunder, denn noch niemand hat sich um ihre Seele bekümmert. Haben sie denn Menschenseelen?*“. Zitiert in Ibid., S. 113f.

102 Ibid., S. 182.

103 Ibid., S. 183ff.

hängig von europäischer Weisung wurde. Mit der Unabhängigkeit Ghanas nannte sich die Kirche schließlich um in Presbyterian Church of Ghana.

Heute ist die Kirche eine schnell wachsende¹⁰⁴ und selbstbewusste Größe innerhalb der kirchlichen, sozialen und politischen Landschaft Ghanas und liefert mit einer umfassenden Infrastruktur in den Bereichen Bildung, Gesundheit und Gemeindeentwicklung einen wichtigen Bestandteil des zivilgesellschaftlichen Lebens.¹⁰⁵ Auch im Bereich Geschlechtergerechtigkeit leistet die Kirche, in der Frauen schon seit 1976 gemeindeleitende Funktionen übernehmen und die Ordination von Frauen durchgeführt wird, einen wichtigen Beitrag.¹⁰⁶ Diese gesellschaftspolitische Ausrichtung in Verbindung mit der in den späten 1960ern beginnenden und in den 1990ern sich verstärkende Charismatisierung der Kirche konnte die PCG eine hohe gesamtgesellschaftlich Anerkennung erreichen – sowohl bei Mitgliedern als auch insgesamt. Trotz ihrer historischen Verquickung mit den Mächten der Kolonisation führte dieses umfassende Verständnis von Mission, das von Anfang an auch den Aufbau von Bildung und Gesundheitsversorgung im Blick hatte, während der Phase der Unabhängigkeitsbewegungen auch zur Herausbildung und Stärkung von oppositionellen Kräften.¹⁰⁷ Auch heute noch fungiert die Kirche bei aller Betonung der Wichtigkeit von spiritueller Erneuerung nicht zuletzt als kritisches Gegenüber zu politischen Mächten – sowohl in der nationalen wie auch in der internationalen Sphäre.

2.2.3 Ökumene in der Presbyterian Church of Ghana

Ökumenische Beziehungen sind der PCG durch ihre historischen Verbindungen zu Christinnen in Deutschland, der Schweiz, der Karibik und Schottland geradezu ‚in die Wiege gelegt‘. Anders als viele Kirchen in Europa musste die PCG dementsprechend keine Anstrengungen unternehmen, um sich ökumenisch zu öffnen, denn vielfältige Beziehungen zu Kirchen und ökumenischen Organisationen gab es seit ihren An-

104 Nach eigenen Angaben verzeichnete die Kirche im Jahr 2015 ein Wachstum von 4,2%. Vgl. <https://ems-online.org/aktuelles/31-08-2016-hauptversammlung-der-pcg-trifft-wichtige-entscheidungen/> (zugegriffen am 2. September 2016).

105 Die PCG betreibt landesweit 487 Kindergärten, 984 Grundschulen, 399 weiterführende und 27 Oberstufenschulen, 40 Privatschulen, sechs Berufsschulen, fünf Colleges, ein Forschungszentrum und eine Universität. Im Bereich der Gesundheitsversorgung ist die PCG der drittgrößte Anbieter im ländlichen Raum mit vier Krankenhäusern, acht Gesundheitszentren, dreizehn Kliniken und zwei Krankenpflegeschulen. Landwirtschaftliche Dienstleistungen werden in neun Stationen im ganzen Land angeboten. Des Weiteren bestehen zwei Druck- und Verlagshäuser, drei Zeitungen und acht Buchhandlungen. Für die Laienausbildung bietet die Kirche Kurse an drei verschiedenen Zentren an. Außerdem betreibt sie vier Gästehäuser und drei Konferenzzentren. Siehe *World Council of Churches, Presbyterian Church of Ghana*, <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/presbyterian-church-of-ghana> (zugegriffen am 25. August 2016).

106 Wobei der Anteil der Frauen am ordinierten Amt sehr viel geringer ist als der der Männer und weibliche Führungspersonen sowohl gesamtgesellschaftlich als auch in der PCG mit mehr Herausforderungen zu kämpfen haben als Männer, da von ihnen etwa weiterhin die Übernahme der häuslichen und erzieherischen Verpflichtungen erwartet wird und sie sehr viel weniger als ihre männlichen Kollegen in Entscheidungsprozesse der Gesamtkirche einbezogen werden. Vgl. *Adasi, G. S./Frempong, D. A., Multiple Roles of African Women Leaders*, 2014.

107 So legte die Basler Mission und die PCG schon früh großen Wert auf die Ausbildung der Gemeindemitglieder und integrierte beispielsweise den Unterricht in afrikanischer Geschichte in den Lehrplan. Der seit 2016 amtierende Moderator der PCG betont, dass dies dazu führte, dass ein Großteil der Akteure der Unabhängigkeit Ghanas auf eine Bildung in Einrichtungen der PCG zurückblicken konnten, wo sie s.E. nicht nur umfassend gebildet wurden, sondern auch ein „afrikanisches Selbstbewusstsein“ vermittelt bekamen. Vgl. *Omenyo, C., Die Wirkung der Basler Mission*, 2015, S. 141.

fängen und gehören seitdem zum Selbstverständnis der Kirche dazu. Gleichzeitig war dieses ökumenische Verständnis dadurch von Anfang an stark mit Vorstellungen von Evangelisierung und Mission verknüpft. Der Theologe David Kpobi beschreibt in seinem Buch ‚Mission in Ghana. The Ecumenical Heritage‘ wie sowohl die internationale ökumenische Bewegung als auch das Verständnis der PCG von Ökumene nicht ohne den biblischen Auftrag zur Mission verstanden werden kann. Im Rückgriff auf die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus der Missionsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts zitiert Kpobi entsprechend einen Beobachter, der die Verbindung folgendermaßen beschreibt: „It was inconceivable to divorce the obligation of the Church to take the Gospel to the whole world from its obligation to draw all Christ’s people together.“¹⁰⁸ So verstand sich schon die Basler Mission nicht als konfessionelles, sondern als durch den gemeinsamen Glauben verbundenes, interdenominationelles missionarisches Werk. Der Historiker Asamoah beschreibt die Basler Mission dementsprechend folgendermaßen:

„The first remarkable thing is that the mission was formed by men from both Germany and Switzerland and these men belonged to both, the Lutheran and Reformist denominations of the Evangelical Church. [...] A second point is that in spite of all the theological differences as represented by these various denominations, the members found spontaneous agreement among themselves on the common basis of the gospel truth. Thirdly, the living factor that moved all the members was pietism – the doctrine which insists that faith is not merely an intellectual grasp of the pure and true teachings of the Word, but a transformed life based on these teachings and affected through conscious spiritual exercise.“¹⁰⁹

Hier wird deutlich, dass schon der Glaube, den die Missionare in Ghana lehrten, sich nicht an konfessionellen Identifikationen orientierte, sondern an einer pietistisch verstandenen übergreifenden Vorstellung des Glaubens als Wahrheit des Wortes, die alle Lebensvollzüge betrifft und durch die Einübung einer bewussten spirituellen Praxis zum Ausdruck kommt. Durch diese Charakterisierung der Glaubenshaltung der Basler Missionare zeichnen sich zwei weitere Grundlinien der PCG ab, die auch heute noch prägend für die Glaubensäußerungen der PCG sind und eng mit der Vorstellung von Ökumene verknüpft werden: Die zentrale Stellung des biblischen Wortes, das als die eine und unmissverständliche Wahrheit angesehen wird, sowie die Verknüpfung von Wort und Tat. So war es für die Basler Missionare etwa ein wichtiges Anliegen, die Bibel möglichst schnell in die lokalen Sprachen zu übersetzen und den Konvertiten Lesen und Schreiben beizubringen, damit die neu gewonnenen Christinnen selbst das Wort lesen, verstehen und umsetzen könnten.¹¹⁰

Dies drückt sich auch im sogenannten ‚Mission Statement‘ der PCG aus, der Bestimmung ihres Auftrages:

„The mission of the PCG is to uphold the centrality of the Word as the basis of her evangelistic teaching and ministry; to become a unified and united body corporate under a participatory democratic dispensation dedicated to uphold the strong moral and ethical principles of the christian faith in partnership with the worldwide body of Christ; to achieve a self-sustaining status through a holistic development of its human and material resources.“¹¹¹

Nicht nur versteht es die PCG als erste und wichtigste Aufgabe, das Wort in den Mittelpunkt all ihrer Aktivitäten zu nehmen, die sich in Lehre und Dienst ausdrücken und durch „strenge moralische und ethische Prin-

108 D. Bosch, Transforming Mission, 1991, S. 459, zitiert in: Kpobi, D. N. A., Mission in Ghana, 2008, S. 13.

109 Zitiert bei Kwamena-Poh, M. A., Vision and Achievement, 2011, S. 30.

110 So konnten die Missionare ihre Übersetzungen der Bibel in Ga und Twi in den Jahren 1866 und 1870 fertig stellen. Kpobi, D. N. A., Mission in Ghana, 2008, S. 78.

111 Ayete-Nyampong, S., Ecumenical and Social Relations, 2007, S. 6f.

zipien“ gekennzeichnet sind. Auch ist es zentrales Element des Selbstverständnisses, diese als eingebettet in die weltweite Gemeinschaft der Christinnen anzusehen. Ökumene bildet hier also den Rahmen dessen, was als Aufgabe der Kirche verstanden wird. Die Verbindung von „teaching und ministry“ bildet sich heute beispielsweise in der stark ausgeprägten Arbeit der PCG in den Bereichen Bildung und Gesundheit ab, wie bereits oben aufgezeigt wurde. Auch die Betonung der „hohen moralischen und ethischen Prinzipien“ verweist auf das pietistische Erbe. Weitere evangelikale Einflüsse im Laufe der Geschichte der PCG verstärkten diese Prägung.¹¹² Die weitere Einbindung der Kirche in internationale und nationale ökumenische Zusammenhänge, wie etwa den Christian Council of Ghana, den die PCG im Jahr 1929 als Gründungsmitglied selbst mit ins Leben rief, den All Africa Council of Churches, den Ökumenischen Rat der Kirchen oder die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen erscheint vor diesem Hintergrund der ökumenischen Ausrichtung der PCG als selbstverständlich. Wie der Theologe Kwabena Asamoah-Gyadu deutlich macht, hat auch die charismatisch-pentekostale Bewegung, die ebenfalls einen starken Einfluss auf traditionelle Missionskirchen wie die PCG hat und deren Theologie und Praxis teilweise erheblich mitprägt,¹¹³ oftmals einen interdenominationellen Charakter, der Abgrenzungen zu anderen Konfessionen mithin transzendiert.¹¹⁴ Engere Verbindungen in Form von Partnerschaften oder Mitgliedschaften pflegt die PCG zu einzelnen Kirchen oder Kirchenverbünden in Deutschland, Schottland, der Schweiz, Österreich, den Niederlanden, Italien, den USA, Kanada, Südkorea, Australien, Jamaika und den Cayman Inseln, Nigeria, Kamerun und Sierra Leone.¹¹⁵ Seit der Internationalisierung des ehemaligen Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland und der Umbenennung in Evangelische Mission in Solidarität ist die PCG bei dieser Mitglied. In den letzten Jahren zeichnete sich allerdings immer mehr eine Krise der Beziehungen zu einigen dieser Kirchen und Verbünde ab, die durch massive Unterschiede in der Bewertung des Themas Homosexualität verursacht wurden. Im Jahr 2012 verabschiedete die Vollversammlung der PCG diesbezüglich einen Beschluss, der den Abbruch aller Beziehungen zu solchen Kirchen vorsah, welche gleichgeschlechtliche Partnerschaften segneten oder die Ordination schwuler und lesbischer Personen vornahm. Dies führte teilweise zu einer angespannten Beziehungssituation, zog jedoch bisher noch keinen tatsächlichen Abbruch kirchlicher ökumenischer Beziehung nach sich.¹¹⁶ Dennoch bleibt das Thema weiterhin ein Punkt des Dissenses zwischen der PCG und einigen ökumenischen Partnerinnen wie etwa einigen evangelischen Landeskirchen in Deutschland.

Neben den bisher beschriebenen offiziellen ökumenischen Verbindungen bestehen außerdem vielfältige Kontakte durch die Gemeinden der PCG in Ländern wie Deutschland, England oder den USA, die auf Gründungen von Auslandsghanaerinnen zurückgehen. Auf diese soll im Folgenden näher eingegangen werden.

112 So hatte beispielsweise die ‚Scripture Union‘, eine evangelikal geprägte Bewegung, die ursprünglich in England entstand, international ausgerichtet ist und vor allem Jugendliche unterschiedlichster Konfession miteinander verbindet, seit den 1950er Jahren einen starken Einfluss auf die weitere Entwicklung der PCG. *Kpobi, D. N. A., Mission in Ghana*, 2008, S. 131–134.

113 Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 5.3.

114 Vgl. dazu die Ausführungen zu ghanaischer pentekostaler Theologie in Kapitel 6.2.3.

115 Vgl. *Ayete-Nyampong, S., Ecumenical and Social Relations*, 2007, S. 77–217.

116 Vgl. dazu die ausführliche Darstellung in Kapitel 4.3.

2.2.4 Die ghanaische Diaspora und die Gemeinden der PCG in Deutschland

Schätzungen gehen davon aus, dass zwischen 5 und 20% der ghanaischen Bevölkerung im Ausland lebt, in Bezug auf Fachkräfte mit Hochschulabschluss beläuft sich diese Zahl sogar auf etwa die Hälfte (49%).¹¹⁷ Viele von diesen leben in anderen afrikanischen Ländern und in Nordamerika, doch seit den 1970er Jahren sind auch viele ghanaische Auswandernde nach Europa, unter anderem nach Deutschland, aufgebrochen. Heute gehört die ghanaische Community zu den größten Gruppen afrikanischer Zugewandelter in Deutschland. Nur aus Tunesien und Marokko sowie seit 2013 aus Nigeria befanden sich in den vergangenen Jahren mehr Menschen mit afrikanischer Staatsbürgerschaft in Deutschland. Aus dem subsaharischen Afrika bilden die Ghanaerinnen entsprechend die zweitgrößte Gruppe und bis vor wenigen Jahren waren sie gar die zahlenmäßig stärkste Gruppe.¹¹⁸ Die ghanaische Immigration nach Deutschland begann nach der Unabhängigkeit und erreichte in den 1980er Jahren einen vorläufigen Höhepunkt, als die Gesamtzahl der Menschen aus Ghana auf dem Gebiet der BRD nach offiziellen Angaben erstmals die 10.000 überschritt. Die Ursachen¹¹⁹ für diese Mobilität liegen vor allem in den ökonomischen und sozialen Krisen und einer gleichzeitigen Bildungsexpansion für breite Bevölkerungsschichten in Ghana seit Mitte der 1960er Jahre. Im ersten Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit hat sich eine wachsende Bevölkerungsgruppe mit formeller Bildung herausgebildet, die nach Zugehörigkeit zur ebenfalls wachsenden Mittelschicht strebte, was aber im Land selbst häufig nicht zu verwirklichen war. Auf der Suche nach besseren Lebens- und Aufstiegschancen wanderten viele Ghanaerinnen zunächst in die Nachbarländer aus, in erster Linie nach Nigeria und in die Elfenbeinküste. Als es in diesen Ländern zunehmend zu Wirtschaftskrisen kam, verlagerte sich das Ziel der Auswanderung seit Anfang der 1980er Jahre nach Europa und Nordamerika. Hauptzielländer ghanaischer Migrantinnen in Europa wurden und sind bis heute Großbritannien, Deutschland, die Niederlande, Schweden sowie zunehmend auch Italien und Spanien. In der Folge entstand eine neue Schicht von ökonomisch relativ erfolgreichen Migrantinnen, deren Existenz einem größeren Personenkreis in Ghana nahelegte, dass ein im eigenen Land nicht erreichbarer Lebensstandard im Ausland erzielt werden konnte, was wiederum zu einer sogenannten ‚Kettenmigration‘ führte und viele weitere potentielle Migranten zur Nachahmung ani-

117 *Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit*, Die ghanaische Diaspora, 2009, S. 15.

118 Zum Stichtag 31.12.2015 hielten sich insgesamt 29.590 registrierte Menschen mit ghanaischer Staatsbürgerschaft in Deutschland auf (aus Nigeria: 37.404). *Statistisches Bundesamt*, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit 2015, 2016, S. 39. Eine Studie der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) aus dem Jahr 2009 geht davon aus, dass mit einer etwa gleichen Zahl von Personen zu rechnen ist, deren Aufenthalt in Deutschland nicht dokumentiert ist. *Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit*, Die ghanaische Diaspora, 2009, S. 8. Außerdem wurden seit 1980 12.866 Personen aus Ghana in Deutschland eingebürgert. *Statistisches Bundesamt*, Einbürgerungen 2015, 2016, S. 23–38. Des Weiteren kann man davon ausgehen, dass seit den 1960er Jahren über 10.000 Kinder in deutsch-ghanaischen Partnerschaften geboren wurden. Nimmt man also nicht nur das Kriterium der Staatsbürgerschaft, sondern erweitert die dazugehörige Gruppe im Sinne des Begriffes ‚Bevölkerung mit Migrationshintergrund‘, der seit dem Mikrozensus 2005 in Deutschland angewandt wird, kann von einer ungefähren Zahl von 85.000 Personen ausgegangen werden, die zur Gruppe der ghanaischen Community gerechnet werden können.

119 Vergleiche zum Folgenden *Nieswand, B.*, Development and Diaspora, 2009, S. 18f; *Jach, R.*, Migration, Religion und Raum, 2005, S. 222–236 sowie *Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit*, Die ghanaische Diaspora, 2009, S. 10f.

mierte.¹²⁰ Ein weiterer Grund für eine Ausreise aus Ghana war die politische Situation unter den Militäregimen der 1960er und 70er Jahre und im Besonderen die zunehmend schwierige Situation während der repressiven Politik in den 1980er Jahren, die ebenfalls mit ökonomischer Rezession einherging. Viele Ghanaerinnen beantragten Asyl und bekamen in der Folge die Möglichkeit des (in der Regel befristeten) Aufenthaltes in Deutschland. Zwar führte die Asylgesetzänderung im Jahr 1993 dazu, dass es Ghanaerinnen so gut wie unmöglich wurde, in Deutschland Asyl zu bekommen, doch führte der vermehrte Familiennachzug seit den 1990er Jahren zu einem Anstieg der Zahlen, so dass seitdem konstant zwischen 20.000 bis 25.000 registrierte Personen mit ghanaischer Staatsbürgerschaft in Deutschland lebten. Erst in den letzten Jahren kam es zu einem erneuten sprunghaften Ansteigen der Zahlen der zuwandernden Ghanaerinnen auf knapp 30.000 Personen, was wohl mit der Überlastung der Aufnahmekapazitäten der EU-Grenzländer wie etwa Italien und der daraus resultierenden Weiterleitung vieler Flüchtender in Länder wie Deutschland zu erklären ist.¹²¹ Entsprechend ist die durchschnittliche Aufenthaltsdauer der zum jetzigen Zeitpunkt in Deutschland lebenden Ghanaerinnen auf 11,7 Jahre gesunken und knapp die Hälfte sind erst sechs oder weniger Jahre in Deutschland (43,2%). Fast ein Viertel (23,4%) lebt allerdings schon zwanzig oder mehr Jahre in Deutschland.¹²² Besonders die letzte Gruppe hat durch Familiengründungen dazu beigetragen, dass es inzwischen eine wachsende Anzahl an Nachkommen der zweiten und dritten Generation gibt.

Geographisch verteilt sich die ghanaische Bevölkerung in Deutschland vor allem auf die großen Städte. Besonders Hamburg weist eine hohe Zahl an Ghanaerinnen auf.¹²³ Aber auch in Nordrhein-Westfalen mit dem Ruhrgebiet sowie in Berlin und im Rhein-Main-Gebiet mit Frankfurt als Zentrum leben viele Menschen ghanaischer Staatsbürgerschaft.¹²⁴ Zur allgemeinen Lebenslage und Einkommenssituation vieler Immigrantinnen aus Ghana in Deutschland stellt die Studie der GTZ fest:

„[Sie] ist geprägt durch Beschäftigung im Niedriglohnsektor sowie durch Arbeitslosigkeit. Viele ghanaische Immigranten in Deutschland haben im Migrationsprozess Dequalifizierung erfahren und ihre Aufstiegswünsche durch Bildung sind unerfüllt geblieben.“¹²⁵

Allerdings haben einige, besonders diejenigen mit gesichertem Aufenthaltsstatus, einen gewissen Wohlstand erreicht und eine kleine Gruppe kann entsprechend ihrer akademischen Ausbildung beruflich ar-

120 Nichtsdestotrotz ist die ökonomische Situation der ghanaischen Bevölkerung in Deutschland insgesamt eher prekär, s.u.

121 Am Stichtag 31.12.2015 hatte etwa ein Drittel der Ghanaerinnen (10.002) eine dauerhafte Niederlassungserlaubnis, etwa die gleiche Zahl verfügte über einen zeitlich befristeten Aufenthaltsstatus (11.281), von denen die große Mehrheit (7.783) im Zusammenhang mit der Möglichkeit des Familiennachzugs nach Deutschland kamen. 584 Personen befanden sich mit befristeter Erlaubnis in Deutschland zum Zwecke der Ausbildung, 136 im Rahmen von Erwerbstätigkeit. Weitere etwa 8.000 Personen befinden sich im Asylverfahren, wurden schon abgelehnt aber verfügen über eine Duldung, verfügen über gar keinen legalen Status oder befinden sich aufgrund von Ausnahmeregelungen in Deutschland. Vgl. *Statistisches Bundesamt*, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit 2015, 2016, S. 129–131.

122 Ibid., S. 95f.

123 Tatsächlich ist die ghanaische Community in Hamburg so groß, dass sich in Ghana der Begriff der ‚Burgers‘ zur Bezeichnung von wiederkehrenden Ausgewanderten entwickelt hat. Vgl. etwa *Jach, R.*, Migration, Religion und Raum, 2005, S. 205–209.

124 Zum Stichtag 31.12.2015 lebten 5.566 Ghanaerinnen in Hamburg (18,8%), 9.174 in NRW (31%), 2.074 in Berlin (7%) und 2.675 in Hessen (9%). *Statistisches Bundesamt*, Bevölkerung und Erwerbstätigkeit 2015, 2016, S. 102–104.

125 *Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit*, Die ghanaische Diaspora, 2009, S. 37.

beiten.¹²⁶ Allerdings bildet diese letzte Gruppe eine Minderheit, was auch darin begründet liegt, dass der Zugang zu deutschen Universitäten seit Ende der 1970er Jahre für ausländische Studierende erschwert und die Rückreise von Fachkräften aus entwicklungspolitischen Gründen von staatlichen Stellen gefördert wurde. Dies sollte den sogenannten ‚Brain Drain‘, die Abwanderung von Fachkräften aus Ghana, verringern.¹²⁷ Im Vergleich zu ihren Landsleuten in den USA und Großbritannien sind Ghanaerinnen in Deutschland schlechter ausgebildet und verfügen über einen geringeren Verdienst. So sind nur etwa ein Drittel sozialversicherungspflichtig beschäftigt und etwa zwei Drittel der Ghanaerinnen haben ein Jahreseinkommen von weniger als 15.000 USD (Großbritannien: 44%, USA: 13%).¹²⁸ Aus diesem Grunde gestaltet sich das Leben vieler in Deutschland lebender Ghanaerinnen als prekär und Themen wie Arbeit, Wohnen, Krankheit und finanzielle Sicherheit gehören zu den Alltagsschwierigkeiten. Dazu kommen soziale Probleme, die durch rassistische Stigmatisierung und Marginalisierung bedingt sind und sich im Alltag, bei der Arbeits- und Wohnungssuche, sowie im Kontakt mit staatlichen Behörden niederschlagen. Eine Umfrage der Stadt Hamburg aus dem Jahr 2001 hat ergeben, dass fast die Hälfte (47,1%) aller in der Stadt lebenden Ghanaerinnen in den letzten zwei Jahren häufig Erfahrungen von Diskriminierung gemacht hat.¹²⁹ Die Kulturanthropologin Regina Jach zitiert in ihrer Arbeit über ghanaische Migrantinnen einen Interviewpartner, der aufgrund solcher Erfahrungen davon spricht, sich als „second class human being“ in Deutschland zu fühlen.¹³⁰ Der Religionswissenschaftler Afe Adogame zitiert in seiner Studie über die afrikanische Diaspora in Europa einen Interviewpartner mit den folgenden Worten:

„I have lived in Germany since 1985 and have a mastery of Deutsch to a reasonable extent. I schooled and worked here for sometime but I have been without job for almost three years now. I am still heavily discriminated against when it comes to employment ... Although language is one recipe for integration; it is certainly not the only ingredient. The most important question particularly in this context is whether the Germany public is really willing to receive people like us on grounds of our colour. My answer is that they are not. The society is hostile particular towards blacks and Ausländer. I own a German Pass for several years now but each time I am indiscriminately accosted and interrogated by the Polizei on the streets, I become disgusted with their show of arrogance and ignorance. They would ask where I come from originally even though my Pass clearly indicates my nationality and citizenship status.“¹³¹

Wie in diesem Zitat deutlich wird, gehen ökonomische und soziale Schwierigkeiten für die ghanaische Diaspora in Deutschland also Hand in Hand.

In diesem Zusammenhang spielen auch die christlichen Kirchen und Gemeinden ghanaischer Gründung¹³² eine wichtige Rolle. Da die ghanaischen Migrantinnen mehrheitlich aus dem Süden Ghanas stammen, wo

126 Ibid., S. 35.

127 Ibid., S. 15.

128 Vgl. Orozco, Manuel (2005): *Diasporas, Development and Transnational integration: Ghanaians in the U.S., U.K. and Germany*, Report commission by Citizen International through the U.S. Agency for International Development, zitiert in Ibid., S. 6.

129 *Freie und Hansestadt Hamburg*, Leben und Wohnen, 2001, S. iii.

130 Jach, R., *Migration, Religion und Raum*, 2005, S. 230.

131 Adogame, A., *The African Christian Diaspora*, 2013, S. 131.

132 Der lange Zeit etablierte Begriff der ‚Migrationsgemeinden‘ oder ‚Migrationskirchen‘ soll an dieser Stelle vermieden werden, da – wie der Soziologe Boris Nieswand und die Anthropologin Nina Glick-Schiller deutlich machen – das Selbstverständnis der damit bezeichneten Kirchen in der Regel nicht in erster Linie durch die Situation der Immigration geprägt, sondern eher spirituell-theologisch ausgerichtet ist. Stattdessen wird im Folgenden der Begriff migrantisch- oder afrikanisch-initiierte Kirchen verwendet. Nieswand, B./Glick-Schiller, N., *Pathways of Migrant Incorporation*, 2004, S. 6.

eine breite Mehrheit christlichen Konfessionen angehört, ist auch die ghanaische Community in Deutschland überwiegend christlich geprägt. Neben anderen Organisationen, wie etwa ethnischen, politischen oder wirtschaftlich ausgerichteten Gruppen, haben Ghanaerinnen in den letzten zwanzig Jahren auch vielerorts Kirchen und Gemeinden in Form von Vereinen gegründet,¹³³ die teilweise konfessionell an Heimatkirchen gebunden sind, teilweise aber auch nicht- oder interdenominationell ausgerichtet sind.¹³⁴ Die Gemeinden der PCG gehören zur ersten Gruppe und umfassen zum jetzigen Zeitpunkt dreizehn Gemeinden, die in den letzten zwanzig Jahren in westdeutschen Großstädten sowie in Berlin auf Initiative der vor Ort lebenden Ghanaerinnen presbyterianischer Konfession gegründet wurden.¹³⁵ Seit dem Jahr 2001 haben sich die Gemeindeleiterinnen jährlich als ‚Germany District‘ (Kirchenkreis Deutschland) zusammengefunden, um gemeinsam die Arbeit der Gemeinden in Deutschland zu koordinieren und miteinander abzustimmen. Zu diesem Zeitpunkt befand sich nur ein ordiniert Pastor der PCG in Deutschland, der als ökumenischer Mitarbeitender für das damalige Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland von der PCG für einige Jahre nach Deutschland entsandt worden war. Andere Gemeinden wurden von sogenannten ‚Catechists‘ (theologisch-praktisch ausgebildeten Laien) oder ‚Caretakern‘ (nicht ausgebildeten Laien) sowie von den gewählten ‚Sessions‘ (Kirchenvorständen) geleitet. Seitdem entsandte die PCG weitere Pastoren in einige der Gemeinden in Deutschland, von denen einer als District Minister die Leitung des Kirchenkreises innehatte, mit Sitz in Hamburg bzw. Düsseldorf. Im Jahr 2013 wurde der District, der nun auch Gemeinden in Paris, Toulouse und Oslo umfasste, offiziell in die Struktur der PCG aufgenommen. Zurzeit arbeiten drei Pastoren und eine Pastorin in PCG-Gemeinden in Deutschland. Unterhalt, Wohnung und Versicherungen für diese und ihre Familien werden in der Regel von den jeweiligen Gemeinden geleistet, abgesehen von den Fällen, in denen sie als ökumenische Mitarbeitende der EMS angestellt sind oder anderweitig, etwa im Rahmen von Stipendienprogrammen, versorgt werden. Des Weiteren sind die Gemeinden verpflichtet, durch Abgaben die Struk-

133 Nieswand schätzt die christlichen ghanaische Gemeinden als die qualitativ und quantitativ bedeutendsten ghanaisch-initiierten Organisationen in Deutschland ein. *Nieswand, B., Wege aus dem Dilemma*, 2008, S. 39.

134 Viele der Gemeinden afrikanischer Gründung haben – anders als die Gemeinden der PCG – eine pentekostal-charismatische Ausrichtung und sind stark missionarisch orientiert (Vgl. etwa *Simon, B., Afrikanische Kirchen in Deutschland*, 2003) Die Theologin Claudia Währisch-Oblau hat für alle (nicht nur die ghanaischen) GaSH in Deutschland eine Typologisierung erstellt, nach der vier verschiedene Typen unterschieden werden können: 1. Etablierte-denominationelle Diaspora Gemeinden, 2. Freikirchliche Missionsgemeinden, 3. Gemeinden reverser Missionskirchen und 4. Unabhängige nicht-denominationelle Missionskirchen. Gemäß dieser Einteilung und der Untersuchung von Währisch-Oblau bilden letztere, die vornehmlich von west- und zentralafrikanischen Migrantinnen gegründet wurden, etwa die Hälfte aller fremdsprachigen Gemeinden und stellen damit die Mehrheit der fremdsprachigen Gemeinden dar. Vgl. *Währisch-Oblau, C., Migrationskirchen in Deutschland*, 2005, S. 36f.; *Währisch-Oblau, C., From Reverse Mission to Common Mission*, 2000, S. 473. Die in der vorliegenden Untersuchung betrachteten Gemeinden der PCG können in diese Typologisierung nicht adäquat eingeordnet werden und bilden einen Zwischentyp zwischen Typ 1 und den anderen Typen, da sie als relativ neu gegründete Gemeinden zwar nicht zu den traditionell etablierten Gemeinden gehören, wie etwa die finnisch-lutherischen Gemeinden, doch wurden sie ebenso wenig von deutschen Freikirchen oder der PCG selbst ins Leben gerufen. Dennoch sind sie fest national-konfessionell gebunden, weisen aber auch pentekostal-charismatische Einflüsse auf. Genauso wenig sind sie aber Missionsgemeinden, in dem Sinne wie Währisch-Oblau den Begriff benutzt, da sie – wenn überhaupt – nur einen sehr geringen Fokus auf Missionierung der deutschen Bevölkerung legen. Insofern müsste ein weiterer Typ hinzugefügt werden, dem die PCG-Gemeinden zugeordnet werden könnten: dem der nicht-etablierten denominationellen Diasporagemeinden (mit pentekostal-charismatischer Prägung).

135 Aufgrund von Zerwürfissen zwischen Gemeindemitgliedern, die sich vor allem auf das Verhältnis der Gemeinde zu landeskirchlichen Strukturen bezogen, hat sich eine der PCG-Gemeinden 2014 gespalten, weswegen es in dieser Stadt nun zwei Gemeinden gibt, die sich als PCG-Gemeinden verstehen, wobei nur eine der beiden vom PCG Germany District anerkannt wird. Je nach Zählung kommt man also auf 13 oder 14 PCG-Gemeinden. Siehe dazu auch ausführlicher Kapitel 5.1.1.

tur der PCG bestehend aus Gemeinden, Districts, Presbyteries¹³⁶ (Kirchensprengel/Propstei) sowie Gesamtkirche zu unterstützen und entsenden im Gegenzug Delegierte in die jeweiligen Entscheidungsgremien. Die verschiedenen Gemeinden unterscheiden sich in Größe und Bestehensdauer, doch sind sie alle gemäß der grundsätzlichen Gemeindestruktur der PCG aufgebaut. Diese sieht die Leitung durch Pfarrer, Catechist oder Caretaker zusammen mit der Session vor und umfasst verschiedene Kinder-, Jugend-, Männer-, Frauen-, Gesangs- und Bible Study and Prayer Gruppen, die sich unter der Woche unabhängig vom allsonntäglichen Gottesdienst zusammenfinden.¹³⁷ Gottesdienste sowie Gruppentreffen werden in der Regel in landeskirchlichen Räumen durchgeführt, zu denen die Gemeinden durch mündliche oder schriftliche Absprachen und gegen Miet- oder Entschädigungszahlungen Zugang haben. Weil die Gemeinden der Landeskirchen, deren Infrastruktur dafür genutzt wird, ihre Gottesdienste vormittags abhalten, finden Gottesdienste der PCG meist am Sonntagnachmittag statt und dauern üblicherweise zwischen zwei und vier Stunden. Auch sie richten sich für gewöhnlich nach Liturgie, Perikopenordnung und Jahresablauf der PCG und werden größtenteils auf Twi und teilweise auf Englisch gehalten. Hin und wieder finden gemeinsame Gottesdienste, Feste oder andere gemeinsame Aktivitäten mit der landeskirchlichen Gemeinde statt. Dies unterscheidet sich aber in Intensität und Häufigkeit von Fall zu Fall und ändert sich auch mit den jeweiligen Gemeindeleiterinnen.¹³⁸ Übergemeindlich haben einige Gemeinden der PCG in Deutschland auch Kontakte zu anderen (ghanaischen, afrikanischen oder internationalen) Gemeinden, wobei diese Beziehungen bisweilen von Konkurrenz oder Abgrenzungsbedürfnissen geprägt ist. Besonders zu pentekostal-charismatischen Gemeinden afrikanischer Herkunft herrscht häufig ein ambivalentes Verhältnis, da mit diesen einerseits auf persönlicher aber auch auf pastoraler Ebene reger Austausch stattfindet¹³⁹ und man sich besonders anlässlich von Feiern wie etwa Taufen oder besonderen Gelegenheiten wie etwa Allnight-Prayers oder Erntedank-Festen gegenseitig besucht. Andererseits findet gerade die jüngere Generation der PCG-Gemeinden die in pentekostal-charismatischen Kirchen vertretene Theologie und Praxis sowie die Tatsache, dass dort in der Regel Englisch gesprochen wird, sehr ansprechend und schließt sich teilweise diesen an, worunter die Jugendarbeit der PCG-Gemeinden erheblich leidet.¹⁴⁰ Die Kontakte zu ökumenischen Netzwerken der jeweiligen Stadt und/oder zu landeskirchlichen Institutionen unterscheiden sich von Gemeinde zu Gemeinde erheblich und hängen teilweise auch sehr von einzelnen Personen ab. So bestehen in manchen Fällen intensive Kontakte zwischen einzelnen, langjährigen Mitgliedern der Gemeinde und etwa den landeskirchlichen Ökumenereferentinnen oder zu bestimmten Institutionen

136 Die Europe Presbytery wurde 2014 offiziell in die Struktur der PCG aufgenommen, Sitz des Chairman (Propstes/Superintendenten) der Presbytery ist London.

137 Zu diesen Gruppen gehören in der Regel die Men's und die Women's Fellowship, der Children Service, die Young People's Guild (YPG, Jugendlichen) und die Young Adults Fellowship (YAF, Junge Erwachsene). Außerdem der Church Choir und die Singing Band. Diese Gruppen sind sowohl in Ghana als auch in Deutschland in PCG-Gemeinden anzutreffen (insofern genug Personen der jeweiligen Gruppe zur Verfügung stehen, was in Deutschland nicht immer der Fall ist, vgl. dazu Kapitel 5.1.1.).

138 Siehe zu detaillierten Informationen zur Organisation einzelner PCG-Gemeinden und deren Beziehungen zu landeskirchlichen Gemeinden Kapitel 5.

139 So lädt eine der untersuchten Gemeinden regelmäßig eine pentekostal-charismatische Pastorin ein, um Deliverance durchzuführen. Siehe dazu Kapitel 5.3.

140 Andererseits ist auch eine Bewegung in die entgegengesetzte Richtung festzustellen, da einige ghanaische Christinnen sich aus Gründen der konfessionellen Identität oder in Abgrenzung zu einer zu charismatischen Theologie – oder weil die PCG-Gemeinden eine solche aufgenommen hat – den PCG-Gemeinden zuwenden und von anderen Gemeinden abwenden. Vgl. dazu auch *Jach, R., Migration, Religion und Raum*, 2005, S. 244.

wie der EMS oder zu Kursen wie ATTiG (s. 2.1.3), während die jeweiligen Pastorinnen, die meist nur für einige wenige Jahre in Deutschland sind, in solche Beziehungen nicht oder kaum eingebunden sind.

Wie die Studie der GTZ darstellt, sind besonders solche kirchlichen Gemeinden unter den diasporischen Organisationen ein wichtiger Faktor, um soziale Netzwerke untereinander zu knüpfen und zu pflegen, die nicht nur für den Zusammenhalt und die Beziehungspflege an sich wichtig sind, sondern auch bei der Bewältigung des Alltags behilflich sein könnten. Außerdem tragen sie – so die Studie – dazu bei, Kontakte zur einheimischen Bevölkerung aufzubauen und zu verbessern sowie die Verbindungen nach Ghana zu stärken.¹⁴¹ Insofern kann konstatiert werden, dass auch die PCG-Gemeinden in Deutschland nicht nur Orte des spirituellen Lebens darstellen, sondern auch sozial, kulturell und wirtschaftlich von zentraler Bedeutung für die ghanaische Diaspora sind. Die Erziehungswissenschaftlerin und Interkulturalitätsforscherin Bianca Dümling betont, dass migranten-initiierte Kirchen durch ihre familienähnlichen, engen Bindungen zusammen mit der spirituellen Verortung der Gemeinschaft einen Ort der ganzheitlichen Ansprache ihrer Mitglieder biete. Einerseits sei dabei der Rückgriff auf die Muttersprache und die heimische ‚Kultur‘, die in den Gemeinden gelebt würde, wichtige Faktoren, andererseits böten sie auch Zusammenhalt, Begegnung und Unterstützung für das Leben im Aufnahmeland. Auch der Wunsch, in die deutsche Gesellschaft hineinzuwirken, habe zur Folge, dass die kirchliche Vergemeinschaftung sich sowohl auf geistliche wie auch soziokulturelle Dimensionen des Lebens auswirke. Dadurch bildeten sie einen wichtigen Faktor für die Etablierung ihrer Mitglieder in Deutschland.¹⁴² Verschiedene Studien zu Prozessen der Migration im Zusammenhang mit Religion haben in den letzten Jahren ebenfalls gezeigt, dass Kirchen multiple In- und Exklusionsmechanismen in funktionale Teilsysteme der verschiedenen Gesellschaften aufweisen und somit sowohl Anschlusspunkte für Strukturen vor Ort bieten als auch transnationale Vernetzung ermöglichen.¹⁴³ Während in der Migrationsforschung lange Zeit von einem Paradigma ausgegangen wurde, nach dem migrantische Gruppen wie z.B. kirchliche Gemeinden in erster Linie als Rückzugsraum zur Pflege einer ethnisch-nationalen Identität fungierten, fokussieren Migrationsforscher wie etwa Boris Nieswand eher den inklusionsermöglichend Charakter solcher Gruppen. Nieswand spricht in seiner Untersuchung charismatischer ghanaisch-initiierte Kirchen in Berlin diesbezüglich von „simultaner Inklusion“¹⁴⁴, womit er die Möglichkeit bezeichnet, sich durch die Zugehörigkeit zu diesen Gemeinden in verschiedene lokale, nationale und transnationale soziale Bezugssysteme zu integrieren. Besonders der universalistische Diskurs des (charismatischen) Christentums, das Eingebundensein in einen globalen Zusammenhang bei gleichzeitigem Anschluss an örtliche Strukturen (wie etwa ökumenische Netzwerke oder landeskirchliche Zusammenhänge) ermögliche den Mitgliedern dieser Gemeinden die Inklusion in verschiedene Teilräume der nationalen und transnationalen Gesellschaft. Dabei stelle sich kulturelle Differenz nicht als Problem dar, sondern zeige sich als eingebettet in die Vorstellung eines universalen, Differenzen transzendierenden Christentums. Inklusion bzw. Marginalisierung versteht Nieswand entsprechend nicht mehr im Sinne einer vollständigen und statischen Teil- oder Nicht-Teilhabe an einem kulturell vorgestellten Ganzen. Stattdessen sollte man von

141 *Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit*, Die ghanaische Diaspora, 2009, S. 23.

142 *Dümling, B.*, Migrationskirchen in Deutschland, 2011, S. 169–178.

143 Vgl. z.B. *Lauser, A.*, Migration und religiöse Dynamik, 2008; *Bergunder, M./Haustein, J.*, Migration und Identität, 2006; *Adogame, A./Weissköppel, C.*, Religion in the Context of African Migration, 2005; *Adogame, A./Grodz, S.*, Religion, Ethnicity and Transnational Migration, 2014.

144 *Nieswand, B.*, Wege aus dem Dilemma, 2008. Nieswand benutzt den Begriff im Anschluss an *Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina*, Conceptualizing simultaneity. A transnational social field perspective on society, in: *International Migration Review* 38 (3), 2004, S. 1002-1039.

einer prozessualen Inklusion in rechtliche, ökonomische, religiöse oder soziale Teilsysteme ausgehen, an denen es die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde erlaube zu partizipieren.¹⁴⁵ Der Missionswissenschaftler Moritz Fischer bezeichnet diese transnationalen Verflechtungen „Beziehungsgewebe“ oder „Beziehungsgeflechte“, womit er im Anschluss an den Religionswissenschaftler Michael Bergunder das Ineinandergreifen von drei verschiedenen Eckpunkten von Identitätsbildung meint: „Herkunftskultur, Diaspora-Gruppe, d.h. die Kultur der Migranten und Residenzgesellschaft“¹⁴⁶. Diasporagemeinden, insbesondere solche pentekostaler Prägung, werden so zu Orten der Verknüpfung in transnationalen Räumen. Der Religionswissenschaftler Afe Adogame hebt im Zusammenhang mit der Frage nach der identitätsbildenden Funktion migranten-initiierten Gemeinden im Anschluss an die Religionswissenschaftlerin Gerrie ter Haar¹⁴⁷ hervor, dass der Diskurs über Identität zum Teil von außen an diese Gemeinden herangetragen werde, um in neo-kolonialer Weise deren Andersartigkeit festzuschreiben.¹⁴⁸ Stattdessen betont auch er die transnationale Dimension von migranten-initiierten Gemeinden. Allerdings könne man identitäre Prozesse auch nicht einfach ausblenden, da die Kirchen für ihre Mitglieder durchaus auch Orte der Identitätskonstruktion seien, wo Inklusion und Exklusion, Zugehörigkeit und Rückzug miteinander verhandelt würden. Deswegen spricht Adogame in diesem Zusammenhang von „fluiden Identitäten“.¹⁴⁹ Gerrie ter Haar weist diesbezüglich auch auf konfliktive Vorstellungen dessen hin, was der Begriff ‚Afrikanisierung‘ des Christentums ausdrücke. Während europäische Christinnen diesen vornehmlich benutzten, um eine Diskontinuität christlicher Tradition durch afrikanische Religiosität und eine Anpassung von Glaubenssätzen und -praktiken an afrikanische Bedürfnisse auszudrücken, verbänden die Mitglieder afrikanisch-initiierten Kirchen mit diesem Begriff eher einen von ihnen geleisteten Beitrag für die Rückführung von europäischer Theologie und Glaubenspraxis zu den biblischen und reformatorischen Wurzeln. Dies führe zu einem universalen, internationalen Anspruch in Bezug auf ihre

145 Ibid., S. 43f-45. An anderer Stelle formuliert Nieswand zusammen mit Glick-Schiller dies folgendermaßen: „Churches like these challenge the assumption of those migration studies that portray migrants’ religions as defensive, restrictive and closed ideologies that stabilize the migrants against the background of their traumatic experiences of migration. [...] Christian modernism (...) enables migrants to experience themselves as part of a larger project of ‘divine modernization’.“ Nieswand, B./Glick-Schiller, N., Pathways of Migrant Incorporation, 2004, S. 6.

146 Fischer, M., Pfingstbewegung, 2011, S. 211.

147 Adogame bezieht sich hier auf Ter Haar, Gerrie, Imposing Identity: The Case of African Christians in the Netherlands, DISKUS 5, 1999.

148 In diesem Zusammenhang plädiert Nieswand gemeinsam mit der Migrationsforscherin Heike Drotbohm für eine ‚reflexive Wende‘ in der Migrationsforschung, die die Konstruiertheit migrantischer Realitäten innerhalb der Forschung sichtbar und die Binnenperspektiven der ‚Erforschten‘ erkennbarer macht. So könne nicht nur ein besseres Verständnis für die Komplexität von migrantischen Lebenswelt erzeugt werden, sondern auch die Funktion bestimmter Bilder über Migrantinnen in Gesellschaft und – in besonderer Weise – staatlichen Regulierungsmechanismen deutlich werden. Nieswand, B./Drotbohm, H., Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, 2014.

149 Adogame, A., Dinge auf Erden um Himmels Willen tun, 2006, S. 66-72. Michael Bergunder sieht dies besonders als Verdienst der pfingstlerischen Ausprägung der meisten afrikanisch-initiierten Kirchen an, denn diese erlaube es, unterschiedliche Identitätsdiskurse miteinander zu verbinden. Nicht nur die Herkunftsidealität findet hier ihren Platz, sondern auch Identifizierungen mit dem Aufnahmeland sowie mit der weltweiten Pfingstbewegung seien möglich. Dies werde durch das Konzept der „reverse mission“ verstärkt und führe zu „globalen Hybriditäten“. Vgl. Bergunder, M., Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, 2006, S. 165-169. Angesichts dieses Befundes und der strukturellen und theologischen Diversität von migranten-initiierten Gemeinden kann die Frage gestellt werden, ob Phasenmodelle der Etablierung solcher Kirchen im Migrationskontext, wie sie etwa Ter Haar (Ter Haar, G., Ritual as Communication, 1995, S. 135-139) oder Simon (Simon, B., African Christians, 2002, S. 29-34) entwickelt haben und die von Phasen der Seklusion, Öffnung und Inkulturation ausgehen. Vgl. dazu auch Jach, R., Migration, Religion und Raum, 2005, S. 264–267.

theologische Vision und Mission.¹⁵⁰ Auch Nieswand betont, dass bei seinen Untersuchungen unter den afrikanischen pentekostal-charismatischen Kirchen besonders der Gedanke der Mission in Deutschland eine wichtige Rolle spiele, der es den Mitgliedern der Gemeinden ermögliche, sich im Sinne einer christlichen Erneuerungsbewegung zu verstehen, wobei Deutschland eher als Entwicklungsland in der Perspektive der Frömmigkeit gesehen wird. Der Missions- und Religionswissenschaftler Andreas Heuser betont diesbezüglich, dass dabei die Vorstellung einer ‚Umkehrmission‘ (reverse mission), die innerhalb der Erforschung migrantisch-initiierten Kirchen häufig im Sinne eines universellen Charaktermerkmals angenommen werde, unzutreffend sei. Es bestehe eine große Diversität unter diesen, so Heuser, insbesondere im Hinblick auf evangelisatorische Vorstellungen. ‚Umkehrmission‘ sei vor allem ein Konstrukt, welches von Forschung, Kirchen und Gesellschaft diesen Kirchen zugeschrieben worden sei, um sie im Sinne eines ‚Othering‘ (s. zu dem Begriff Kapitel 6.1.4.2) als fremdartig zu qualifizieren. Zwar spiele die Idee der ‚Sendung‘ für viele migrantisch-initiierte Kirchen eine Rolle, doch sei dies meist eher in eine Wachstumsvorstellung eingebettet und orientiere sich nicht an einer Vorstellung der ‚Umkehr‘ der Mission, die von Europa in andere Weltregionen ausging.¹⁵¹

Wie die Theologin Claudia Währisch-Oblau deutlich macht, gestaltet sich das Verhältnis vieler dieser Gemeinden zu landeskirchlichen Gemeinden in Bezug auf diskrepante theologische Ansätze dennoch problematisch. Viele Mitglieder der Landeskirchen hätten gerade mit einer pentekostal-charismatischen Theologie und einem wahrgenommenen Missionsanspruch große Schwierigkeiten.¹⁵² Des Weiteren sei die kirchliche Landschaft in Deutschland aufgrund ihrer geschichtlichen Prägung von bestimmten Exklusionsmechanismen geprägt, wie zum Beispiel einem ethnisch-kulturellen Selbstverständnis der Kirchen, einem historischen Konfessionalismus, dem erschwerten Zugang zu einem rechtlich gesicherten Status als Körperschaft des öffentlichen Rechtes sowie dem Parochialsystem der Landeskirchen, was die Integration der migrantisch-initiierten Kirchen erheblich erschwere. Dazu kämen mangelnde Ressourcen, was sich vor allem in Form von fehlenden Räumlichkeiten darstelle und die Kirchen in eine Abhängigkeitssituation von landeskirchlichen Zugeständnissen bringe.¹⁵³ Dümling weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass solche finanziellen (wie auch aufenthaltsrechtliche) Schwierigkeiten häufig dazu führten, dass Gemeinden sehr auf sich selbst und ihre Probleme fokussiert seien, was nicht nur den Anschein der gewollten Isolation erwecke, sondern auch oftmals die Etablierung in der deutschen Gesellschaft erschwere. Auch Unterschiede zwischen den Werte- und Normenkatalogen der Mitglieder von migrantisch-initiierten und landeskirchlichen Gemeinden führten bisweilen zu Spannungen und Segregation, was sich ihrer Meinung nach allerdings durch verstärkte Kontakte innerhalb ökumenischer Begegnungsräume relativieren lasse.¹⁵⁴ Wie der Theologe Werner Kahl eindrücklich darstellt, macht allerdings auch ein latenter Rassismus vor den Toren der Kirche nicht Halt und die eher unterkühlte Art und Weise des (Nicht-)Willkommensheißens, die unter Deutschen häufig üblich ist, erschwere es nicht nur Menschen aus Afrika als Neu-Hinzukommende in der Kirche Anschluss zu finden.¹⁵⁵ Adogame macht deutlich, dass in afrikanisch-initiierten Gemeinden deswegen häufig von einer eschatologischen Zugehörigkeit aller Christinnen zu einem „United Kingdom of God“ oder einer universalen „citizen-

150 Ter Haar, G., *African Christians in Europe*, 2008, S. 249.

151 Heuser, A., 'Umkehrmission', 2016.

152 Vgl. Währisch-Oblau, C., *Mission und Migrations(kirchen)*, 2003, S. 376-380.

153 Vgl. Währisch-Oblau, C., *Nach Hautfarben sortiert*, 2009, S. 29f.

154 Dümling, B., *Migrationskirchen in Deutschland*, 2011, S. 175f.

155 Kahl, W., *Vom Verweben*, 2016, S. 53–62.

ship of heaven“ sprechen, um solche Exklusionsmechanismen als unwirksam und irrelevant zu markieren. Dies bringe nicht nur spirituelles Empowerment, sondern eröffne auch Wege zu einer sozial-ökonomischen Etablierung im Aufnahmeland. Um dies zu verdeutlichen zitiert Adogame einen afrikanischen Pastor, der in seiner Predigt auf die erlebte Ausgrenzung eingeht und fordert, dass die Zuhörenden trotz aller Diskriminierung versuchen sollen, Arbeit und ihren Platz in der Gesellschaft zu finden, denn:

„The government and the public call you those names and see you in these terms of a second-class citizen. Brother, Sister! You are perfectly and beautifully made! God created you in his own self-image as a first class-citizen, as a citizen of heaven. It is up to you to decide whose verdict is supreme.“¹⁵⁶

Die kirchliche Gemeinschaft zeigt sich hier also gleichermaßen als Ort der Gesellschaftskritik und der Ermächtigung migrantischer Realität.

2.3 Mission und Partnerschaft

2.3.1 Die Basler Mission und die Evangelische Mission in Solidarität (EMS)

Die ‚Evangelische Missionsgesellschaft Basel‘ (kurz: Basler Mission) wurde 1815 im Zuge der kontinentalen protestantischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts gegründet.¹⁵⁷ Diese Bewegung zeichnete sich vor allem durch Vorstellungen aus, die biblizistische, endzeitliche, universalistische und auf die Glaubenserfahrung des Einzelnen ausgerichtete Motive miteinander vereinten. Besonders die Vorstellung des nahenden Reiches Gottes, die durch ökonomische und politische Krisen genährt wurde,¹⁵⁸ führte bei vielen Christinnen in Europa zu dem Wunsch, das Wort Gottes in die Welt zu tragen, um so noch möglichst viele Seelen für Christus zu retten. Die koloniale Eroberung der Welt durch europäische Mächte eröffnete dafür den notwendigen Rahmen. Neben der Basler Mission kam es vorher und nachher zur Gründung mehrerer Missionsgesellschaften in Europa, die eng miteinander verbunden waren und in weiten Teilen der kolonisierten Welt intensiv protestantische Evangelisierung betrieben, weswegen das 19. Jahrhundert oftmals auch als das ‚Missionsjahrhundert‘ bezeichnet wird.¹⁵⁹ Insbesondere Basel war ein Zentrum der Erweckungsbewegung dieser Zeit, da dort die überregional tätige ‚Deutsche Christentumsgesellschaft‘ ihren Sitz hatte, aus der auch die Basler Mission als eine ihrer sogenannten ‚Reich-Gottes-Werke‘ hervorging. Die Basler Mission verstand sich entsprechend der zentralen Vorstellung einer individuellen Bekehrung, die diese christliche Strömung prägte, von Anfang an als überkonfessionelles Werk, das an keine Kirche gebunden war. Sie berief sich allein auf die Botschaft des Evangeliums als Grundlage ihres Handelns und sah Fragen nach Bekenntnis, Amts- oder Sakramentsverständnis als für die Mission irrelevant an. Von Beginn an bestan-

¹⁵⁶ Adogame, A., *The African Christian Diaspora*, 2013, S. 137.

¹⁵⁷ Vgl. zum Folgenden Kuhn, T. K., *Die Anfänge der Basler 'Missions-Anstalt'*, 2015.

¹⁵⁸ Dazu gehörten etwa die Napoleonischen Kriege oder auch das ‚Jahr ohne Sommer‘ 1816, in dem es durch den Ausbruch des Vulkans Tambora in Indonesien zu einem ungewöhnlich kalten Sommer kam und in weiten Teilen Europas und Nordamerikas ein Großteil der Ernten ausblieb.

¹⁵⁹ Dabei waren nicht alle Missionsgesellschaften überkonfessionell ausgerichtet. Die 1799 gegründete Church Missionary Society etwa war anglikanischen Bekenntnisses, die 1836 gegründete Leipziger Mission lutherischen Bekenntnisses, ebenso wie die 1849 gegründete Hermannsbürger Mission.

den die Gruppe der Missionare entsprechend sowohl aus lutherischen Christen (vornehmlich aus Württemberg) wie auch aus reformierten Christen (vornehmlich aus der Schweiz).

Zunächst entsandte die Basler Mission selbst allerdings noch keine Missionare, sondern bildete diese nur aus, damit sie von anderen Missionsgesellschaften, wie etwa der englischen Church Missionary Society oder der Norddeutschen Missionsgesellschaft, in deren Missionsgebieten eingesetzt werden konnten. Erst ab den 1820er Jahren begann die Basler Mission mit einer selbstständigen Missionsarbeit an der Wolga und in Liberia, doch beide Gebiete mussten nach kurzer Zeit wieder aufgegeben werden. Erst die Entsendung von Missionaren an die westafrikanische Goldküste 1828 führte – nach beträchtlichen Anfangsschwierigkeiten durch Krankheit, Tod und fehlendem Missionierungserfolg – zu dauerhaften Missionsstationen und einer wachsenden Anzahl von bekehrten Einheimischen.¹⁶⁰ Später kamen die Gebiete Südindien (1834), China (1846), Kamerun (1886), Kalimantan (1920) und Südsudan (1975) dazu. Ab 1975 wurden mehrere Partnerschaften mit vornehmlich ökumenisch ausgerichteten Organisationen in Lateinamerika eingegangen (Peru, Chile, Bolivien, Costa Rica, Ecuador, Argentinien).

Im Laufe der nun 200jährigen Geschichte der Basler Mission kam es immer wieder zu Krisen und Neuausrichtungen.¹⁶¹ So führte der Erste Weltkrieg zum Verlust fast aller Missionsgebiete und der weitgehenden Verarmung des Werkes. Im Zuge des Zweiten Weltkrieges traten alle deutschen Mitglieder aus dem Komitee der Basler Mission aus, damit es von den Alliierten als neutrale Organisation angesehen werden konnte, wodurch die Weiterführung der Missionsarbeit aber nur in einigen Missionsgebieten gesichert werden konnte. Auch nach dem Krieg wurden in Deutschland und der Schweiz zwei voneinander getrennte Wege beschritten. In den 50er Jahren bildeten sich in beiden Ländern jeweils eigene Organisationen der Basler Mission. 1972 gründete die ‚Basler Mission-deutscher Zweig‘ zusammen mit den Evangelischen Kirchen von Baden, Württemberg, der Pfalz, von Hessen und Nassau sowie von Kurhessen-Waldeck und einigen anderen Missionsorganisationen in Stuttgart das ‚Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland‘ (EMS), welches von da an die Arbeit in Ghana und Indien übernahm. Auch das EMS erlebte in seiner nun fast 50jährigen Geschichte gravierende Umbrüche. Am einschneidendsten kann der Prozess der Internationalisierung bezeichnet werden, der Mitte der 90er Jahre angestoßen wurde und dazu führte, dass im Jahr 2012 eine Umstrukturierung des Werkes von einer Organisation mit internationalen Partnerkirchen und -organisationen zu einem internationalen Netzwerk mit Mitgliedern auf drei Kontinenten stattfand. Sowohl die Satzung wurde entsprechend geändert als auch der Name, der von nun an ‚Evangelische Mission in Solidarität - Kirchen und Missionen in internationaler Partnerschaft (EMS) e.V.‘ lautete. Sitz der Geschäftsstelle blieb zwar weiterhin Stuttgart, doch wählen heute die Mitglieder der alle zwei Jahre zusammentretenden Vollversammlung aus den Reihen der Mitgliedsorganisationen und -kirchen die international zu besetzenden Gremien des Missionsrates und des Präsidiums, wodurch die grundsätzliche Ausrichtung sowie Entscheidungen zu Programmen und Projekten nun gemeinschaftlich beschlossen werden. Heute besteht das Netzwerk aus 28 Kirchen und Missionsgesellschaften in Europa, dem Nahen Osten, Afrika und Asien und es

160 Siehe für eine detailliertere Darstellung der Basler Mission in Ghana Kapitel 2.2.2 sowie *Smith, N.*, The PCG 1835-1960, 1966 und *Kwamena-Poh, M. A.*, Vision and Achievement, 2011.

161 Vgl. zum Folgenden *Christ-von Wedel, C./Kuhn, T. K.*, Basler Mission, 2015, S. 167ff.

betreibt und unterstützt vielfältige Projekte in den Bereichen Bildung, Frieden und Versöhnung, soziale und ökologische Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit sowie Solidarität mit Minderheiten. Des Weiteren bietet es internationale Einsätze im Rahmen eines Freiwilligenprogramms an, vermittelt Studienaufenthalte in Japan und dem Libanon sowie den Personalaustausch zwischen den Mitgliedskirchen als ‚Ökumenische Mitarbeitende‘. Zur Arbeit der EMS gehört auch die Begleitung und Betreuung von Direktpartnerschaften zwischen kirchlichen Gemeinden der verschiedenen Mitglieds- und Partnerschaftskirchen. Dazu gehören auch etwa zwanzig Partnerschaften zwischen landeskirchlichen Gemeinden und Kirchenkreisen und solchen der PCG.¹⁶² Hier bietet die EMS persönliche Beratung an, jährliche Fortbildungen in Deutschland, Unterstützung bei Projekt- und Besuchsplanungen in Deutschland und Ghana sowie Möglichkeiten der Vernetzung.¹⁶³

2.3.2 Partnerschaft in der Missionsgeschichte

Die strukturelle Veränderung der EMS hin zu einem Netzwerk gleichberechtigter, internationaler Partnerinnen korrespondiert mit einer allgemeinen Entwicklung, die sich seit der Missionskonferenz 1910 in Edinburgh innerhalb der internationalen Missions- und Ökumenearbeit über die Jahrzehnte allmählich entfaltet hat und sich auch auf die heutige Ausrichtung und Aktivitäten von Partnerschaften auf Gemeinde- und Kirchenkreisebene nachhaltig auswirkte.¹⁶⁴

Die Konferenz in Edinburgh kann als erste weltweite Versammlung von Verantwortlichen aus den Missionsgesellschaften bezeichnet werden und stellt den Beginn der ‚Missionsökumene‘ dar, also des Versuchs, die Missionsbestrebungen der verschiedenen Akteure des Nordens – aber zunehmend auch des Südens – zusammen zu denken und zu organisieren. Besonders der von den Missionarinnen des Nordens in den Süden getragene Konfessionalismus hatte sich im Zuge der Missionsaktivitäten des 19. Jahrhunderts immer mehr als eines der großen Hindernisse vor Ort erwiesen, da die Kirche dadurch als massiv zersplittert und uneins auftrat. Edinburgh sollte Lösungen liefern für diese Herausforderung mit einem Ansatz, der die verschiedenen Missionswerke und Kirchen im gemeinsamen Unternehmen der Mission vereinen sollte. Dabei ist allerdings anzumerken, dass in Edinburgh unter den 1.300 Delegierten nur 17 Vertreter aus den Missionsgebieten des Südens zugegen waren und auch diese nicht die damals so bezeichneten ‚eingeborenen Kirchen‘ (‚native churches‘) vertraten, sondern die jeweiligen Missionsgesellschaften, auf welche diese zurückgingen. Dennoch markiert die Konferenz in Edinburgh den Beginn und Ausgangspunkt der Idee der ‚Partnerschaft‘ zwischen Kirchen des Norden und des Südens. Die gegründeten Kirchen im Süden wurden erstmals als relevante Akteurinnen wahrgenommen, die auf der Konferenz mit ihren Perspektiven, Forde-

162 Diese Partnerschaften unterscheiden sich stark in Bestehensdauer, Ausrichtung (Begegnung oder Projektorientierung) und Kontaktintensität mit der EMS. So haben etwa die Partnerschaft der pfälzischen Kirche eher weniger Kontakt zur EMS, da sie untereinander und mit ihrer Kirche gut vernetzt sind. Vgl. Experteninterview mit Riley Edwards-Raudonat, Afrikareferent der EMS.

163 So lädt die EMS bei den jährlichen Fortbildung zum Thema Partnerschaft etwa auch ökumenische Mitarbeitende aus Ghana ein, falls solche sich gerade in Deutschland befinden sowie Mitglieder von PCG-Gemeinden in Deutschland. Vgl. Experteninterview mit Riley Edwards-Raudonat, Afrikareferent der EMS.

164 Vgl. zum Folgenden die ausführliche Darstellung der Entwicklung des Partnerschaftsgedankens in der Missionsökumene von der Missionskonferenz 1910 in Edinburgh bis zu den ÖRK-Vollversammlungen in Vancouver 1983 und Canberra 1991 bei *Bauerochse, L., Miteinander leben lernen*, 1996, S. 30–165.

rungen und Visionen zu Wort kamen. Deswegen kann das Zusammentreffen in Edinburgh auch als die „Entdeckung der Partner“¹⁶⁵ bezeichnet werden. Dieses frühe Zusammentreffen am Anfang des 20. Jahrhunderts stand freilich noch voll und ganz unter dem Einfluss des kolonialen Zeitalters, so dass hier nur davon gesprochen werden kann, dass Ansätze für die spätere Entwicklung des Partnerschaftsgedankens gelegt wurden, die Perspektive jedoch immer noch geprägt war von der Vorstellung, dass die Missionsgesellschaften die eigentlichen – nun gemeinsam – Agierenden waren, während die Christinnen und Kirchen vor Ort lediglich als ‚Gehilfinnen‘ bei der großen Aufgabe der Mission verstanden wurden. Im weiteren Verlauf der Geschichte der internationalen Missionsarbeit änderte sich diese Perspektive langsam. Erstmals wurde 1928 bei der Sitzung des Internationalen Missionsrates in Jerusalem von einer anzustrebenden ‚Gleichberechtigung‘ gesprochen und der Begriff ‚Partnerschaft‘ wurde zum ersten Mal in der Geschichte der Missionsökumene in der zehnsseitigen ‚Erklärung zu den Beziehungen zwischen alten und jungen Kirchen‘¹⁶⁶ offiziell benutzt. Mit dem Begriff wurde ein explizit geistlich-geschwisterliches Verhältnis bezeichnet, das nicht nur eine Zweckgemeinschaft zur Erfüllung der missionarischen Aufgabe meinte, sondern auf gegenseitigem Verständnis und Vertrauen beruhen sollte. Deutlich wurde aber auch, dass eine solche Vorstellung von gleichberechtigter Partnerschaft von den Vertreterinnen des Nordens in paternalistischer Weise eher als Zugeständnis oder als Anerkennung eines Anspruches, jedoch nicht als tatsächlich erfüllt, angesehen wurde.¹⁶⁷

Die Weltmissionskonferenz in Whitby 1947 ging trotz dieser früheren Nutzung des Begriffes der Partnerschaft in Jerusalem als dessen Geburtsstunde in die missionsökumenische Geschichte ein. Allerdings verstand man Partnerschaft in Whitby anders als in Jerusalem eher im Sinne einer Zweckorientierung. Sowohl die Kirchen des Nordens¹⁶⁸ als auch die des Südens, die nun über die Hälfte der Delegierten stellten, hatten erkannt, dass das Ziel der Verkündigung des Wortes Gottes an allen Orten und zu allen Menschen nicht ohne die jeweils anderen zu erreichen war. Dazu kam die nach dem Zweiten Weltkrieg erkannte Zerbrechlichkeit sozialer Strukturen angesichts weltlicher Mächte, die die Kirchen verstärkt die Notwendigkeit einer Einheit der weltweiten Kirchen erkennen ließ. Teil dieser Vorstellung von Partnerschaft waren auch Überlegungen zu finanziellem Ausgleich, der den Kirchen des Südens ermöglichen sollte, ihren Aufgaben vor Ort in größerer Selbstständigkeit und Eigenverantwortung nachzukommen. Neue Abhängigkeiten, die dadurch entstehen könnten, sollten aber explizit vermieden werden. Der Titel der Erklärung von Whitby ‚Partners in Obedience‘ (‚Partner im Gehorsam‘) drückt dieses Partnerschaftsverständnis aus.

Während der folgenden Weltmissionskonferenzen in den 50er und 60er Jahren wurden vor allem zwei Dinge deutlich: Erstens setzte sich immer mehr die Erkenntnis durch, dass Mission neu gedacht werden

165 Ibid., S. 34.

166 Siehe Reports of the Meeting of the IMC at Jerusalem, zitiert bei Ibid., S. 51.

167 Bauerochse drückt dies so aus: *„Es waren die Vertreter der Missionsgesellschaften des Nordens, die die örtlichen Kirchen ‚trotz ihrer Kleinheit und Schwachheit‘, wie es hieß, zunächst überhaupt als Kirchen anerkannten und ihnen den Status ‚voller Gleichberechtigung‘ bzw. von ‚gleichwertigen Partnern‘ zusprachen.“* Ibid., S. 45.

168 Die Konferenz stellt auch einen Wendepunkt im Verhältnis von Kirchen und Missionswerken dar. Letztere sollten eher als Bindeglieder zwischen den Kirchen des Südens und des Nordens agieren und ihre Rolle als Gründerinnen der ‚Missionskirchen‘ aufgeben. Mission und Kirche wurde mehr und mehr als untrennbar voneinander verstanden und die Rolle der Missionsgesellschaften wurde strukturell und in der Wahrnehmung der Christinnen im Norden und im Süden zunehmend geringer. Ibid., S. 69ff.

musste, was eine Loslösung von der Vorstellung bedurfte, dass Mission etwas ist, was im Süden geschieht, während diese von Akteurinnen im Norden ausgeht bzw. sie zumindest daran Anteil haben. Entsprechend setzte sich die theologische Erkenntnis durch, dass Mission nicht einfach als Evangelisierung möglichst vieler Menschen verstanden werden konnte, sondern im Sinne einer *missio dei*, einer Anteilnahme an Gottes Heilsplan als Wesensmerkmal der Kirche erkannt werden musste. Mission bezog sich nach diesem neuen Verständnis also auf alle Handlungen der Kirche, im Süden wie im Norden.¹⁶⁹ Zum Zweiten zeigte sich aber auch, dass die Kirchen im Norden wie auch die Missionsgesellschaften bestimmte ‚Beharrungstendenzen‘ aufwiesen und sich gegen Änderungen, die die Vorstellungen von gleichberechtigter Partnerschaft und *missio dei* implizierten, sträubten. Besonders der Verlust von Macht, der die bisherige Führungsrolle mit sich gebracht hatte, wurde weithin nur zögerlich oder nicht akzeptiert.¹⁷⁰ Im Gegenzug brach sich in den folgenden Jahren auf Seiten der Kirchen des Südens immer mehr die Erkenntnis Bahn, dass eine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von den alten Gründungsinstanzen nicht zu erreichen war, solange dies allein durch deren Verzicht auf ihre althergebrachte Führungsrolle und den Transfer von Geldern geschehen sollte. Stattdessen würde das weltweite kapitalistische System in seiner Eigendynamik die Rollen der ‚Schwachen‘ und der ‚Starken‘ immer weiter perpetuieren. Der Begriff der Partnerschaft wurde von einigen deswegen als reine Rhetorik zur Verschleierung dieser Abhängigkeit wahrgenommen. Bei der Missionskonferenz in Bangkok 1973 plädierten aus diesem Grund mehrere Vertreterinnen des Südens unter der Führung des Kenianers John Gatu für ein temporäres Moratorium der personellen und finanziellen Zusammenarbeit zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens. Dies begründete Gatu damit, dass nun eine Situation erreicht sei,

„in der wir dem weißen Fürsprecher der Afrikaner sagen müssen: Ich glaube, dass ich für mich selbst sprechen kann, und dass ich glaube, meine Bedürfnisse zu kennen, die natürlich nicht dem entsprechen müssen, was Sie für richtig halten“¹⁷¹.

In der Folge wurde der Begriff der Partnerschaft vor allem von Vertreterinnen des Nordens genutzt, um das eigene Recht zum missionarischen Einsatz im Süden zu verteidigen. Der Ruf nach einem Moratorium blieb so auch weitgehend folgenlos und besonders die finanzielle Abhängigkeit der Kirchen des Südens verschärfte sich im Zuge der Schuldenkrise der 80er Jahre eher noch weiter. Insgesamt fand aber in der internationalen ökumenischen Zusammenarbeit eine weitgehende Sensibilisierung für strukturelle Ungerechtigkeit und die Verflechtung des Reichtums des Nordens (und dessen Kirchen) mit der Armut des Südens (und dessen Kirchen) statt und die systemische Kritik, auf der der Ruf nach einem Moratorium fußte, wurde auch

169 Bauerochse zitiert aus dem deutschen Berichtsband der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952: *„Das Wesen der Kirche besteht in der Anteilnahme am Heilsplan Gottes, an seiner Sendung zur Erlösung der Welt. Die Mission enthüllt den tiefsten Sinn der Kirche als der Sendung Gottes, der neuen Menschheit, der Erstlingsfrucht der Erlösung. Von der Kirche recht reden, heißt reden von ihrer Sendung an die Welt. Die Kirche existiert in ihrer Mission.“* Ibid., S. 88.

170 Bauerochse verweist diesbezüglich besonders auf einen Vortrag des deutschen Theologen und Missionars Walter Freytag auf der Konferenz in Achimota 1958, der dies in einer Selbstanalyse präzise auf den Punkt brachte: *„Damals war es keine Frage, dass die Führung im Zeugnis und Handeln bei den westlichen Missionen lag, so wie sie waren. Heute sprechen wir nicht mehr von der Führung der westlichen Missionen, sondern nur von ihrem Beitrag. Aber auch die Formen, in denen die Mission geschieht sind uns nicht mehr selbstverständlich. Ja, sogar die überlieferten Vorstellungen, von dem was Mission überhaupt ist, sind fraglich geworden.“* Ibid., S. 98.

171 Zitiert bei Ibid., S. 121.

unter Vertreterinnen des Nordens lauter. Gleichmaßen setzte sich die Erkenntnis durch, dass Mission – in diesem Sinne verstanden – auch die Arbeit an der Veränderung ungerechter Strukturen im Norden bedeutete. Auch die Partnerschaften auf Gemeinde- und Kirchenkreisebene, die etwa seit Beginn der 80er Jahre verstärkt gegründet wurden, bewegten sich in einem solchen Rahmen, der Mission im Sinne der *missio dei* auch immer mehr als den kirchlichen Auftrag zum Eintreten für Gerechtigkeit und für die Armen verstand. Darin spiegelte sich aber weiterhin eine paternalistische Haltung, die Kirchen und Christinnen des Südens immer noch eher als Empfängerinnen von Wohltätigkeit denn als gleichberechtigte Partnerinnen in diesem Kampf gegen Ungerechtigkeit verstand. Dennoch hatte sich der Begriff der Partnerschaft zu diesem Zeitpunkt schon so eingebürgert, dass er auf allen Ebenen kirchlicher Arbeit und auch im säkularen Bereich der Entwicklungszusammenarbeit benutzt wurde, doch blieb häufig unklar, was genau damit gemeint war. Zur Klärung begann sich neben dem Partnerschaftsbegriff der Begriff der ‚Koinonia‘ einzubürgern, der seit der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1981 vielfach Verwendung fand. Er betont aus eher ekklesiologischer Perspektive die Gemeinschaftlichkeit der weltweiten Kirche selbst, die „als Gleichnis gelingender Gemeinschaft des Miteinander-Teilens, als Vorausdarstellung der Gemeinschaft im Reich Gottes“¹⁷² verstanden wurde. Die Richtlinien, die im Rahmen des ÖRK-Studienprozesses zum ‚Ökumenischen Teilen von Ressourcen‘ 1987 formuliert wurden, gingen von diesem Begriff des Teilens aus. Sie forderten die Kirchen mit Hinblick auf die ungerechten Verhältnisse zwischen Nord und Süd etwa auf, ein neues Verständnis von Teilen zu etablieren, welches erlaube, dass die Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, „ihren Platz als gleichberechtigte Partner im Zentrum aller Entscheidungsprozesse und Aktivitäten einnehmen“¹⁷³. Der Theologe Lothar Bauerochse weist darauf hin, dass diese Richtlinien aber nur wenig Auswirkungen hatten und weithin in den Kirchen des Nordens verhallten. Auch sei vielfach unklar geblieben, wie eine Gegenseitigkeit zwischen den Kirchen bestehen könne, wenn größtenteils immer noch nicht erkennbar sei, was die Kirchen des Nordens von den Kirchen des Südens benötigten und welche Ressourcen der Süden mit dem Norden teilen solle.¹⁷⁴

172 Bauerochse zitiert hier den deutschen Theologen und ehemaligen ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser, der diese Worte in einem Vortrag im Vorfeld des Treffens 1987 zur Erarbeitung von Richtlinien im Zusammenhang mit dem ÖRK-Studienprozess zum ‚Ökumenischen Teilen von Ressourcen‘ sprach. Raiser warnte in diesem Zusammenhang aber auch davor, über ein solches Teilen Fragen nach ungerechten Macht- und Herrschaftsverhältnissen, auch in der Kirche, zu übergehen. Ibid., S. 140f.

173 Zitiert bei Ibid., S. 142. Insgesamt wurden 13 Richtlinien formuliert, die etwa die Orientierung an einem vollständig neuen Wertesystem fordern, welches sich an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausrichtet. Auch wird die Verurteilung und Bekämpfung von allen Ursachen und Strukturen von Ungerechtigkeit gefordert sowie die Schaffung von Beziehungen, in denen es keine absoluten Geber und keine absoluten Empfänger mehr gibt. Ibid., S. 142.

174 Ibid., S. 152f. Gleichmaßen weisen die Theologinnen Eila Helander und Wilson B. Niwagila in ihrer Studie über deutsch-tansanische Partnerschaften darauf hin, dass aufgrund des Fokus auf finanziellen Austausch das häufig beschworene Ideal der Reziprozität nicht erreicht werden kann. Erst wenn deutlich werde, welche nicht-monetären Ressourcen, über die die lutherische Kirche von Tansania verfügt, im Norden benötigt würden, könne davon die Rede sein: „*The imbalance is reinforced by role fixations. Western missionary agencies prevent ELCT [Evangelical Lutheran Church of Tanzania, CE] from exercising power and being an equal partner by failing to make their needs known and giving the ELCT the chance to meet them, i.e. by failing to take on the role of receiver.*“ Helander, E./Niwagila, W. B., *The Partnership and Power*, 1996, S. 75.

In den folgenden Jahrzehnten lag der Fokus in der Missionsökumene vor allem auf der Betonung der Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Kulturen, in denen das Christentum sich jeweils ausgeprägt hat. Einerseits wurde das Verhältnis von Evangelium und Kultur beleuchtet, andererseits auch die Beziehungen, die zwischen diesen verschiedenen kulturellen Zusammenhängen bestehen. Entsprechend war es auch ein besonderer Fokus der Jubiläumskonferenz in Edinburgh 2010, den Unterschied herauszustellen, der zwischen dem Selbstverständnis der Konferenzteilnehmenden 1910 und dem hundert Jahre später bestand. Der Theologe Emmanuel Kileo stellt dar, dass Edinburgh 2010 besonders die bestehende Pluralität in der Missionsökumene, deren unterschiedliche Ausgangspunkte und Zielrichtungen sowie deren Vernetztheit in den Vordergrund stellte. Er zitiert aus dem englischen Bericht:

„The representatives of churches and mission organisations in 2010 do not see themselves as part of an enterprise of European peoples on a mission to the rest but as participating in the mission of God, which is worldwide and multidirectional. Christian mission today is made up of the witness of countless local churches as well as transnational and cross-cultural flows. It is facilitated by an ever growing variety of organisations and groups, inspired by new and renewed forms of spirituality, and undergirded by academic studies of various kinds.“¹⁷⁵

Trotz dieser Erkenntnis der multidirektionalen, transnationalen und kulturübergreifenden Beschaffenheit heutiger Mission mussten die Delegierten anerkennen, dass die ungleiche Verteilung materieller Ressourcen auch heute noch zu vielfältigen Hierarchisierungen und Abhängigkeiten führt. Partnerschaftlichkeit, wie sie immer wieder betont wurde, sei unter diesen Umständen, so Kileo, nur bedingt möglich. Besonders kritisiert er, dass die mit der finanziellen Machtdifferenz einhergehende Annahme der kulturellen Superiorität des Westens nicht oder nur kaum benannt wurde. Zwar würden die Ungleichheit an sich und die daraus resultierenden Machtstrukturen beklagt, doch würde beispielsweise die Universalität westlicher Vorstellungen von Rechenschaft in Bezug auf finanzielle Kooperation nicht in Frage gestellt. Diese allgemeine Normsetzung westlicher Standards sieht er als eines der Haupthindernisse, wirkliche Partnerschaft, die auf biblischen Vorstellungen christlicher Einheit basiere, umzusetzen.¹⁷⁶

Ein neuerer Text, der die Frage nach Mission im 21. Jahrhundert stellt und auch den Begriff der Partnerschaft aufgreift, ist die von der ‚Kommission für Weltmission und Evangelisation‘ erarbeitete und 2012 vom Zentralausschuss des ÖRK verabschiedete Missionserklärung ‚Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten‘. Das Zentrum weltweiter Mission wird hier entsprechend der Zentren des heutigen Christentums im Osten und Süden der Welt verortet und Partnerschaft anhand der Frage beleuchtet, inwiefern diese dem jeweiligen Kontext gerecht wird und Marginalisierte und Entrechtete in ihr Zentrum stellt. Mission dagegen, die durch diejenigen in einer Position wirtschaftlicher Macht oder kultureller Hegemonie durchgeführt werde, „droht das Evangelium zu verzerren. Daher müssen sie die Partnerschaft mit Armen, Entrechteten und Minderheiten suchen und deren theologische Ressourcen und Visionen auf sich wirken lassen“¹⁷⁷. Dies wurde vor allem mit dem Schlagwort ‚mission from the margins‘ aus

¹⁷⁵ Kileo, E., Weißsein als ideologisches Konstrukt, 2014, S. 171f.

¹⁷⁶ Ibid., S. 175ff.

¹⁷⁷ These 98 in Ökumenischer Rat der Kirchen, Gemeinsam für das Leben, 2012. Weiter heißt es in These 107: „Wir bekräftigen, dass Menschen in Situationen der Marginalisierung eine aktive Rolle in der Mission übernehmen und ihnen die prophetische Rolle zukommt, ein Leben in Fülle für alle zu fordern. Die Menschen am Rande der Gesellschaft sind die Hauptpartner in Gottes Mission. Marginalisierte, unterdrückte und leidende Menschen haben

der englischen Fassung des Textes betont und vielerorts aufgegriffen. Diese machtkritische Perspektive, die Betonung des Zusammendenkens von Mission als Evangelisation und dem Eintreten für Gerechtigkeit sowie die Zentralität der Christinnen, die marginalisierte Positionen in der Welt einnehmen als Subjekte der Mission, sind angesichts der hundertjährigen Entwicklung der Missionsökumene, wie sie oben dargestellt wurde, nicht neu. In der Zusammenschau dieser drei Aspekte und der Pointiertheit, mit der die Erklärung althergebrachte Machtverhältnisse umdreht, sticht die Erklärung allerdings aus den anderen Ansätzen heraus. Partnerschaft in der Mission erscheint hier nicht mehr als Beziehung zwischen Nord und Süd oder Ost und West, sondern zwischen Herrschaft und Peripherie, wobei letzterem klar die Führungsrolle zugewiesen wird. Damit wird die Problematik der Partnerschaftlichkeit neu gestellt und von einer anderen Richtung her gedacht. Allerdings kann mit Recht auch hier gefragt werden, wer in diesem Text für wen aus welcher Perspektive spricht. Offenbar sind es nicht die eigentlichen Subjekte der Mission, die Entrechteten und Marginalisierten, die das Papier verfasst haben, wodurch sich der Text quasi selbst widerspricht, indem die vertretene Umdrehung der Machtverhältnisse in ihm selbst nicht umgesetzt wird.¹⁷⁸ Auch bleibt weiterhin fraglich, welchen Einfluss diese auf partnerschaftliche Beziehungen und das Handeln der Kirche haben kann. Im Bereich der Missionsgesellschaften kann konstatiert werden, dass die seit den 1970er Jahren massiv geäußerte Kritik an den alten Abhängigkeitsverhältnissen dazu geführt hat, dass einige wenige, wie etwa die Vereinte Evangelische Mission, die London Missionary Society oder auch – wie oben beschrieben – die Evangelische Mission in Solidarität strukturelle Konsequenzen daraus gezogen und die Idee der Partnerschaft in neue Entscheidungsprozesse und Machtstrukturen überführt haben. Inwiefern dies bedeutet, dass in diesen Zusammenhängen nun diejenigen ‚an den Rändern‘ Führungsrollen innehaben, kann allerdings weiterhin in Frage gestellt werden.

Exkurs: Was bedeutet eigentlich ‚Partnerschaft‘?

Im Vorangegangenen wurde deutlich, dass der Begriff ‚Partnerschaft‘ in seiner Bedeutung nie eindeutig war. Die Beziehungen, die zwischen verschiedenen Akteurinnen des Nordens und Südens innerhalb der Mission und Ökumene im Laufe der Geschichte entstanden, war von unterschiedlichen Vorstellungen geprägt. So hatte schon der indische Delegierte Vedanayagam Azariah bei der Konferenz in Edinburgh 1910

die besondere Gabe zu unterscheiden, was für sie in ihrem bedrohten Leben eine gute Nachricht oder aber eine schlechte Nachricht ist. In unserer Verpflichtung auf Gottes Leben spendende Mission müssen wir auf die Stimmen der Menschen an den Rändern der Gesellschaft hören, um zu erfahren, was dem Leben dient und was es zerstört. Wir müssen unsere Mission neu auf die Wege ausrichten, die die Marginalisierten heute selbst gehen. Gerechtigkeit, Solidarität und Inklusion sind zentrale Ausdrucksformen der Mission, die von den Rändern der Gesellschaft ausgeht.“

¹⁷⁸ Die indische Theologin Pearly Walter hat dies in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Missionspapier folgendermaßen ausgedrückt: *„To me personally, I find the whole understanding of mission is incomplete when we reflect on mission as the ‚Mission from the Margins‘. It is still the powerful structure which decides what we need to hear from the margins. Will the global church be prepared to be open to re-look its stand to receive the understanding of the mission from the perspective of the margins? Can we still look for a Mission Declaration from the margins? Shall we move further from ‚Mission from the margins‘ to accept ‚Mission of the margins‘? Let the people from the margins speak.“* Walter, P., *Why Margins and Marginalization?*, 2013, S. 28. Zu weiteren kritischen Auseinandersetzungen internationaler Autorinnen mit dem Text siehe *Missionsakademie an der Universität Hamburg, Gemeinsam für das Leben*, 2013.

statt von ‚Partnerschaft‘ von ‚Freundschaft‘ zur Beschreibung der angestrebten Beziehung zwischen Missionarinnen und einheimischen Christinnen gesprochen:

„Through all the ages to come, the Indian church will rise up in gratitude to attest the heroism and self-denying labours of the missionary body. You have given your goods to feed the poor. You have given your bodies to be burned. We also ask for love. Give us friends!“¹⁷⁹

In seinem Vortrag verband er damit nicht nur geteilte Arbeitsstrukturen, sondern auch eine umfassendere Dimension des mitmenschlichen Zusammenseins, Feierns und Lernens.¹⁸⁰ Der Begriff ‚Freundschaft‘ wurde aber in der Folge nicht aufgegriffen und stattdessen setzte sich der Begriff ‚Partnerschaft‘ immer mehr durch. Doch wurde nie genau definiert, was damit im Detail gemeint war. Stattdessen zeichnete sich ab, dass unterschiedliche Gruppen zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Verständnisse davon hatten, was der Begriff bezeichnete. Während in Jerusalem beispielsweise noch ein eher ökumenisches ganzheitliches Verständnis vorherrschte, setzte sich in Whitby ein eher pragmatischer Ansatz durch. Diese Disparität und Unklarheit zeigt sich aber schon in der Auswertung des Partnerschaftsdiskurses von Whitby selbst, denn auch im deutschen Berichtsband der Konferenz von Whitby 1947 wird das englische Wort ‚partnership‘ nicht mit ‚Partnerschaft‘ übersetzt, sondern mit verschiedenen Begriffen wie etwa „brüderliche Verbundenheit“, „Gemeinsamkeit“ oder „gemeinsames Unternehmen“.¹⁸¹ Hier wird deutlich, dass das deutsche Verständnis von ‚Partnerschaft‘ als nicht angemessen gesehen wurde, um wiederzugeben, was die Delegierten mit ‚partnership‘ ausdrücken wollten.

Ein Grund für diese Unklarheit ist sicher auch das Fehlen eines biblischen Gebrauchs des Begriffes. Zwar werden immer wieder Versuche unternommen, den Bundesbegriff des Alten Testaments, die Vorstellung der Gemeinde Gottes als Leib Christi oder auch die trinitarische Beziehung zwischen Gottvater, Sohn und Heiligem Geist damit in Verbindung zu setzen, doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass ‚Partnerschaft‘ in der Geschichte und Theologie des Christentums keine Tradition hat. Noch 2011 wies der Generalsekretär der Vereinten Evangelischen Mission darauf hin, dass deswegen auch heute zwischen den Partnerinnen noch massive Differenzen im Verständnis dessen bestehen, was ‚Partnerschaft‘ bedeutet:

„Das Konzept ‚Partnerschaft‘ lässt sich nicht so einfach in die verschiedenen Kulturen übersetzen. In vielen afrikanischen und asiatischen Kirchen wird Partnerschaft nur mit ‚Freundschaft‘ oder sogar mit ‚Verwandtschaft‘ übersetzt. In Deutschland wird das Konzept zwar verstanden, aber mit anderen Begriffen wie Vereinbarung und Vertrag, also mit Begriffen aus dem Geschäftsleben, verbunden. [...] Aus diesem Grund ist es für die Partner aus dem Süden bis heute schwer nachvollziehbar, warum eine Partnerschaft eine Unterschrift auf einem Vertrag erfordert – was für den Norden sehr wichtig ist. Selbst wenn der Partner aus dem Süden diese Papiere nach langen Debatten und Verzögerungen unterzeichnet – gelesen oder ernst genommen werden sie von ihm nicht.“¹⁸²

Dazu kommt, dass der Verweis auf die Partnerschaft zwischen den verschiedenen Kirchen im Laufe der Geschichte auch strategisch genutzt wurde. So konnten die nördlichen Delegierten angesichts der Moratoriumsforderungen in den 70er Jahren (und auch später) die angestrebte partnerschaftliche Beziehung

179 World Missionary Conference 1910, Report of Commission IX, 1910, S. 315.

180 Bauerochse, L., Miteinander leben lernen, 1996, S. 43.

181 Ibid., S. 71,

182 Vereinte Evangelische Mission, Von Fremdheit und Freundschaft, 2011, S. 10f.

nutzen, um gegen sie zu argumentieren. Festzuhalten bleibt, dass bis heute eine umfassende Klärung und Einigung über das, was ‚Partnerschaft‘ bezeichnet, noch aussteht.

2.3.3 Partnerschaften zwischen Gemeinden und Kirchenkreisen

Die mehrheitlich in den 70er und 80er Jahren in Deutschland entstandenen Partnerschaften zwischen Gemeinden und Kirchenkreisen stellen wie die Umstrukturierungsprozesse mancher Missionswerke Ergebnisse der Diskussion um gleichberechtigte Beziehungen zwischen Kirchen des Nordens und des Südens dar.¹⁸³ Viele sind auf Anregung der Missionswerke entstanden, die sich dadurch erhofften, Möglichkeiten zu schaffen, dass Christinnen aus Nord und Süd in Gleichwertigkeit und Gegenseitigkeit miteinander agieren können. ‚Partnerschaft auf Augenhöhe‘ war und ist bis heute das Leitbild, dem diese Verbindungen folgen. Zusätzlich sollten Partnerschaften in Deutschland dazu beitragen, den Gedanken der *missio dei* auch an der Basis der Kirchen zu verankern, so dass durch die Beziehungen zur weltweiten Ökumene Bewusstsein für internationale Strukturen der Ungerechtigkeit geschaffen werde und sich dies auch in einem breit verstandenen Missionsengagement vor Ort auswirke. Für die Kirchen des Südens boten diese Partnerschaften einerseits die Möglichkeit, vermehrt kirchliche Beziehungen neben den Anbindungen an die Missionswerke in den Norden zu knüpfen und außerdem finanzielle und teilweise auch ideelle Unterstützung, etwa im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika und Namibia, zu erhalten. Aufgrund des kirchlichen Engagements deutscher Gemeinden in diesem Bereich sowie wegen der historischen kolonialen Verbindungen ist insgesamt eine Häufung von Partnerschaften vor allem zur Evangelisch-lutherischen Kirche im südlichen Afrika und der Evangelisch-lutherischen Kirche in Tansania im Bereich der Landeskirchen zu beobachten. Durch die Verbindung der EMS nach Ghana bestehen aber gerade im südlichen Raum Deutschlands – wie oben bereits dargestellt – auch einige Partnerschaften zur PCG.¹⁸⁴ Auch zu Kirchen anderer ehemaliger deutscher Kolonien wie Kamerun und Togo bestehen Verbindungen, über die letzten Jahrzehnte sind auch einige weitere Beziehungen zu anderen Ländern und Kirchen Afrikas entstanden.¹⁸⁵

Der Theologe Bauerochse hat Mitte der 90er Jahre eine umfassende Untersuchung deutsch-afrikanischer Partnerschaften durchgeführt, bei der er sich allerdings vor allem auf die Erforschung der deutschen Partnerschaftsgruppen konzentrierte. Diese ergab für die Fälle, die nicht auf die Vermittlung durch die Missionswerke gründen, dass sie in der Regel auf das Engagement Einzelner zurückgehen, die durch persönliche Verbindungen zu einem bestimmten Land die Initiative für eine Partnerschaft ergriffen. Ausschlaggebende Motive, die für die Gründungen der Partnerschaften und das Engagement der Partnerschaftsgruppen meist die entscheidende Rolle spielten, seien dabei einerseits der Wunsch, die Menschen im Partnerland unmit-

183 Vgl. zum Folgenden *Bauerochse, L.*, *Miteinander leben lernen*, 1996, S. 205–242.

184 Im nördlichen Deutschland bestehen auch einige Partnerschaften nach Ghana, doch diese bestehen zu Gemeinden und Kirchenkreisen der Evangelical Presbyterian Church, die auf die Missionsarbeit der Norddeutschen Mission (in Ghana als ‚Bremen Mission‘ bekannt) zurückgehen.

185 Des Weiteren hat auch eine strukturelle Diversifizierung von Partnerschaften stattgefunden, so dass zunehmend auch trilaterale Partnerschaften (etwa zwischen Deutschland, Ghana und Südkorea) entstanden sind. Auch wurden vermehrt projektbezogene Kurzzeitpartnerschaften durchgeführt oder Partnerschaften zwischen Schulen oder Kindergärten gegründet. Vgl. *Vereinte Evangelische Mission*, *Von Fremdheit und Freundschaft*, 2011, S. 67–76.

telbar und direkt kennenzulernen sowie das Bedürfnis, Menschen durch konkrete finanzielle oder materielle Hilfe aus Armut, Elend und Unterdrückung heraus zu helfen.¹⁸⁶ Aus diesem Grund spielten sowohl die regelmäßigen Besuche sowie die Akquirierung von Mitteln häufig eine große Rolle bei der Partnerschaftsarbeit. Bauerochse konstatiert, dass auf Seiten der deutschen Partner dabei häufig zweierlei Motivlagen vorherrschen: Einerseits besteht der Wunsch nach einer ‚Zivilisationsflucht‘, die auf das „überwältigende Erlebnis von menschlicher Wärme und Herzlichkeit und von lebendiger, ansteckender Spiritualität“¹⁸⁷ ziele, welches in den Partnergemeinden gemacht worden sei. Auf der anderen Seite herrsche gleichzeitig oftmals ein ‚zivilisatorisches Sendungsbewusstsein‘, dass sich in vielerlei Projekten niederschläge, die darauf abzielten, die erlebte Armut der Partnerinnen zu mindern. Letzteres korreliere meist mit einem ‚Zivilisations-Verlangen‘ auf afrikanischer Seite, womit Bauerochse den Wunsch nach Teilhabe an den Errungenschaften und dem Wohlstand der deutschen Partnerinnen bezeichnet. Das dadurch entstehende Interessensgeflecht erzeuge den starken Fokus auf finanziellen und materiellen Transfer in den Partnerschaften.

Aktiv seien auf deutscher Seite vor allem einige wenige Gemeindeglieder, die meist durch persönlichen Kontakt mit dem Partnerkontext, entweder unabhängig oder im Rahmen der Partnerschaftsarbeit, dazu gekommen seien. Bauerochse weist darauf hin, dass die meisten übrigen Gemeindemitglieder – wenn überhaupt – vornehmlich durch regelmäßig durchgeführte Spendenaktionen mit der Partnerschaftsarbeit in Berührung kämen. Eine Öffnung für mögliche Arbeit im Sinne einer *missio dei* im eigenen Umfeld der Gemeinden, wie die Missionswerke dies als Ergebnis der Partnerschaften erhofft hatten, konnte Bauerochse kaum bis gar nicht feststellen.¹⁸⁸ Auch fungiere der Begriff der Mission in den meisten deutschen Partnerschaftskreisen eher als Negativfolie, gegenüber der man die eigenen Partnerschaftsaktivitäten abgrenzt. Mission werde von den deutschen Partnerinnen in der Regel hauptsächlich im Sinne von Evangelisation verstanden und als überkommenes Konzept, das in einem engen Zusammenhang mit Kolonialismus gesehen wird, abgelehnt.¹⁸⁹ Auch ökumenische Lernprozesse, die sich im eigenen Umfeld der deutschen Gemeinden niederschlagen würden, konnte Bauerochse nur sehr begrenzt feststellen.

Wie verschiedene Studien deutlich machen, besteht genau in diesem häufig zu beobachtenden Fokus auf die finanzielle Kooperation die größte Herausforderung in der Partnerschaftsarbeit. Bauerochses Untersuchung ergab, dass in der Folge häufig der Großteil der Partnerschaftsarbeit in Form von Gelder- und Spendengenerierung für Besuche und Projekte von der deutschen Seite übernommen werde und die Kirchen des Südens in die passive Nehmerhaltung gedrängt würden.¹⁹⁰ Auch die zehn Jahre später durchgeführte Partnerschaftsevaluation der Vereinten Evangelischen Mission (VEM)¹⁹¹ ergab, dass die größte Motivation für die deutschen Partner immer noch die interkulturelle Begegnung darstellt und dass die Projektar-

186 Vgl. Bauerochse, L., *Miteinander leben lernen*, 1996, S. 197. In diesem Zusammenhang weist Bauerochse auch darauf hin, dass bei den in den 70er und 80er Jahren gegründeten Partnerschaften der ursprüngliche Begriff für die Beziehung oft ‚Patenschaft‘ war, was vor allem damit zu erklären ist, dass die Initiative in der Regel von Deutschland ausging und „ohne eine Spenden- oder Hilfsaktion [...] die Partnerschaft nicht in Gang“ kam.

187 Ibid., S. 257.

188 Ibid., S. 277ff.

189 Ibid., S. 288ff.

190 Vgl. Ibid. S. 203f.

191 Vgl. *Vereinte Evangelische Mission*, *Partnerschaften im Rahmen der VEM*, 2007, insbesondere S. 14-17.

beit die Partnerschaften in der Regel dominiert, was in vielen Fällen zu Abhängigkeitsverhältnissen geführt habe.¹⁹² Allerdings betont die VEM stärker als Bauerochse auch die positiven Aspekte der Partnerschaftsarbeit, die sie vor allem in dem durch diese angestoßenen ökumenischen Lernprozess sieht, der dazu führe, dass die eigene kulturelle Identität erforscht sowie Vorurteile abgebaut und Gemeinsamkeiten erkannt würden. Des Weiteren beobachtet die VEM auch eine intensivere Problematisierung der finanziellen Dominanz der Nordkirchen als dies noch einige Jahre zuvor zu beobachten gewesen sei. Dennoch bleibe eine grundlegende Differenz zwischen den Motiven und Zielen der Nord- und der Südpartner bestehen: Während für die Deutschen die Attraktivität der Partnerschaftsarbeit vor allem in den emotional motivierten Aspekten liege (persönliches Treffen, sich wohlfühlen, weil man helfen kann, etc.), haben die südlichen Partner eher Erwartungen, die pragmatische Interessen widerspiegeln (finanzielle Unterstützung, Lobbyarbeit, etc.).

Die Theologinnen Eila Helander und Wilson B. Niwagila stellen in ihrer Studie über europäisch-tansanische Partnerschaften des Weiteren fest, dass ein grundsätzliches Problem in den Partnerschaften auch darin begründet liege, dass es unterschiedliche Vorstellungen bezüglich dessen gebe, was mit Reziprozität und Gleichberechtigung gemeint sei.¹⁹³ So verträten tansanische Partnerinnen eher einen Ansatz „genereller Reziprozität“ („generalized reciprocity“), deren Fokus in erster Linie auf der Schaffung und dem Erhalt sozialer Bindung liege und innerhalb derer Gleichberechtigung vor allem Zusammengehörigkeit bedeute. Die europäischen Partnerinnen dagegen verstünden Gleichberechtigung eher im Sinne eines ausgeglichenen Austausches materieller Güter im Sinne einer „ausgewogenen Reziprozität“ („balanced reciprocity“). Während ersteres unterschiedliche Möglichkeiten des Gebens und Nehmens in das Konzept von Gleichberechtigung miteinschleibe und eher auf der nichtsdestotrotz bestehenden Interdependenz jeglichen Seins gründe, basiere letzteres eher auf dem stetigen Ausgleich dessen, was gegeben werde. Gaben müssten in diesem Konzept immer daran orientiert sein, dass sie in ihrem Wert einander ausglich, sonst würde die Gleichberechtigung der Partnerinnen als gefährdet wahrgenommen. Da diese verschiedenen Verständnisse von Gegenseitigkeit allerdings nicht offengelegt würde – und den Beteiligten oftmals auch nicht bewusst seien – käme es immer wieder zu Konflikten und Frustrationen. Problematisch sei dies nicht nur in Bezug auf die finanzielle Kooperation, sondern betreffe die Vorstellung dessen, was Partnerschaft an sich sei. In Bezug auf den Partnerschaftsbegriff bestünden entsprechend sehr unterschiedliche Vorstellungen, die nur durch eine offene Diskussion und eine Bewusstwerdung der eigenen – sowie der fremden – Verständnisse von ‚Partnerschaft‘ miteinander in Einklang gebracht werden könnten.

Darüber hinaus diagnostizieren Helander und Niwagila eine unangemessene Ausübung von Macht¹⁹⁴ in Partnerschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd, die sie vor allem auf die ungleichen finanzi-

192 Aufgrund solcher Ergebnisse betonen die meisten Partnerschaftsrichtlinien der verschiedenen Missionswerke, dass im Vordergrund der Partnerschaften theologische und spirituelle Inhalte stehen sollten. Für finanzielle Transaktionen heben sie in der Regel die Notwendigkeit hervor, klare und verbindliche Regeln miteinander zu vereinbaren. Vgl. etwa *Evangelische Mission in Solidarität*, Direktpartnerschaften Grundlagenpapier, 2008.

193 Vgl. zum Folgenden Helander, E./Niwagila, W. B., *The Partnership and Power*, 1996, S. 65ff.

194 Helander und Niwagila sprechen hier von ‚magisterium power‘, welches sie von ‚ministerium power‘ unterscheiden. Während erstere autoritativen Charakter hat und mittels technokratischer Verschleierungen in der Lage ist, illegitime Macht auszuüben, beruht letztere auf der freiwilligen, durch Liebe hervorgerufene Bereitschaft, Autorität anzuerkennen. Partnerschaften zeichneten sich häufig durch den übermäßigen Gebrauch der ersteren

ellen Möglichkeiten zurückführen. Trotz jahrzehntelanger biblischer und theologischer Reflexion von Partnerschaft bestehe auch heute noch ein grundsätzliches Abhängigkeitsverhältnis, das sich oftmals in Bevormundung der südlichen Partnerinnen durch deren Counterparts im Norden manifestiere. Auch der Theologe Emmanuel Kileo erkennt in seiner rassismuskritischen Studie aus dem Jahr 2014 über deutsch-tansanische Partnerschaften die anhaltende ökonomische Kluft als ein grundsätzliches Problem an, welches sich auf das Miteinander der Partnerinnen niederschläge und den Partnerschaften Ungleichheit einschreibe, indem die Rollen der aktiven Gebenden und der passiven Empfangenden zementiert würden. Noch entscheidender sieht er allerdings diskursive, aus der Kolonialzeit stammende Praktiken der ‚Entfremdung‘ und der ‚Entgleichung‘ an, durch die die tansanischen Partnerinnen als ‚anders‘ markiert und in einem weiteren Schritt ihren deutschen Partnerinnen, die dabei als ‚das Normale‘ oder Standard gesehen werden, untergeordnet würden.¹⁹⁵ Gerade durch neutral bzw. positiv erscheinende Aussagen wie etwa „Gott gab den Europäern die Uhr und den Afrikanern die Zeit“ würden Vorstellungen eines zivilisierten, pünktlichen, arbeitsamen Norden einem rückständigen, unpünktlichen, faulenzenden Süden gegenübergestellt und so Vorurteile und rassistische Zuschreibungen perpetuiert und verfestigt. Solche Mechanismen, so Kileo, würden in der Partnerschaftsarbeit jedoch kaum bzw. gar nicht reflektiert und könnten so eine große, hierarchisierende Wirkung entfalten.¹⁹⁶

Form von Macht aus. Ibid., S. 129–139. Vgl. dazu auch Kapitel 6.2.4.

195 Vgl. besonders Kileo, E., Weißsein als ideologisches Konstrukt, 2014, S. 224–266.

196 Siehe zu diesen diskursiven Mechanismen besonders auch Kapitel 6.1.4.

3 Methodik und methodologische Reflexion

3.1 Qualitative Sozialforschung als ‚Methodisch kontrolliertes Fremdverstehen‘

Jegliche Handlung des Alltags setzt bei den Handelnden und denen, die dieses Handeln verstehend beobachten, eine große Menge an Hintergrundwissen und die Einbettung in einen größeren Orientierungsrahmen voraus, damit dieses Handeln und Verstehen möglich und als sinnhaft und angemessen empfunden wird. In der Regel sind die involvierten Personen sich dieses Wissens und des dazugehörigen Orientierungsrahmens nicht bewusst. So kann der simple Akt des Benutzens des öffentlichen Nahverkehrs zur Unmöglichkeit werden, wenn ich die Fahrpläne nicht kenne, nicht weiß, ob, wo und wie diese abrufbar sind, die verschiedenen Zeichnungen und Namen auf dem Netzplan nicht deuten kann und nichts über das Verfahren des Ticketerwerbs weiß. Auch die Frage, welches Verhalten von mir im öffentlichen Raum des Verkehrsmittels gegenüber mir unbekannten Menschen erwartet wird (grüßen?; wenn ja, wie?; Platz für Ältere, Schwangere, Rollstuhlfahrer frei machen?; Berührungen vermeiden?; Menschen in die Augen sehen?; etc.) setzt ein umfangreiches Wissen voraus und noch grundsätzlicher wären die Schwierigkeiten, wenn ich nicht wüsste, was ‚Geld‘ ist und wie es verwendet wird. Gleichmaßen erschließt sich einer beobachtenden Person nicht, was es damit auf sich hat, dass eine Person ein Stück Plastik in einen Kubus am Straßenrand hineinsteckt und kurz danach ein Stück Papier in der Hand hält, wenn ihr die Konzepte von Geldwirtschaft, Kapitalismus, Kreditkarten und öffentlichem Nahverkehr an sich nicht bekannt sind. Gleichmaßen funktioniert Sprache auch nur unter den Voraussetzungen der sogenannten ‚Indexikalität‘¹⁹⁷, also des Charakters von Begriffen, ihre Bedeutung nicht unmittelbar in sich zu tragen, sondern immer innerhalb eines Verweiszusammenhanges auf bestimmte Bedeutungsinhalte hinzuweisen. Um sich dies bewusst zu machen, ist es hilfreich wahrzunehmen, dass Begriffe in unterschiedlichen Zusammenhängen sehr unterschiedliche Dinge meinen können, wie etwa – um im theologischen Feld zu bleiben – die Begriffe ‚Sünde‘ oder ‚Mission‘ innerhalb eines Gespräches über Religion auf ganz andere Dinge verweisen als in einem Gespräch über Ernährung oder über einen Auslandseinsatz der Bundeswehr. Was genau gemeint ist, erschließt sich erst durch den Zusammenhang und durch mein Vorwissen und meine Erfahrung mit der Verwendung dieser Begriffe. Wie die Soziologinnen Monika Wohlrab-Sahr und Aglaja Przyborski deutlich machen, gilt dabei, dass

„je weniger gemeinsame Erfahrungen mich mit meinem Gegenüber verbinden, je weniger kulturellen Hintergrund wir teilen, desto weniger bin ich in der Lage, Äußerungen [...] treffend zu interpretieren“¹⁹⁸.

Je mehr Unterschiede in Alltags- und Kontextwissen mich also von der Person trennen, desto mehr handelt es sich bei dem Versuch, das Gesprochene angemessen zu deuten, also um ein ‚Fremdverstehen‘. Gleichzeitig gilt aber auch, dass es umso schwieriger wird, das implizit vorausgesetzte Wissen explizit zu machen, je mehr Wissen ich mit jemandem teile, da es mir in der Reibungslosigkeit der Kommunikation nicht als latent

197 Dieser Begriff wurde von den Soziologen Harold Garfinkel und Harvey Sacks geprägt. Vgl. Garfinkel, H., Alltagswissen, 1980, S. 210ff.

198 Przyborski, A./Wohlrab-Sahr, M., Qualitative Sozialforschung, 2010, S. 29.

präsent auffällt. Um dies zu erreichen, also eine Explikation der zugrundeliegenden Wissens- und Erfahrungsräume zu erreichen, ist es wiederum notwendig, mich ‚fremd zu machen‘, mich von dem geteilten Kontext und Erfahrungswissen zu distanzieren, wodurch auch dieses Verstehen in gewisser Weise wieder zum ‚Fremdverstehen‘ wird. In der vorliegenden Forschung trifft beides zu: Einerseits ist mir der christliche Kontext der untersuchten Gruppen als Theologin sehr vertraut, andererseits begeben sich mich in christliche Felder, die mir von ihrer kulturellen Prägung eher fremd sind. Im Forschungsprozess sind also sowohl Fremdheit und Vertrautheit als Chance und Herausforderung für den Verstehensprozess gegeben.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich grundsätzlich für die qualitative Sozialforschung, dass der Akt des (wissenschaftlichen) Verstehens zwei Prozesse der Konstruktion einschließt. Zugrunde liegen die sogenannten ‚Common Sense Konstruktionen‘¹⁹⁹ des Alltags, die jeder Mensch ständig leistet, um sich in einem bestimmten Kontext angemessen verhalten und mit anderen in sinnvoller Weise in Kontakt treten zu können. Daran schließen sich in der Beobachtung und der Beschreibung des Beobachteten Konstruktionen zweiten Grades an, die ‚rekonstruieren‘, welche Bedeutung das Beobachtete in sich trägt. Diese Unterscheidung geht auf den Soziologen Alfred Schütz zurück, der schon in den 1930er Jahren schrieb:

„Die Konstruktionen, die der Sozialwissenschaftler benützt, sind sozusagen Konstruktionen zweiten Grades, denn es sind Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von Handelnden gebildet werden.“²⁰⁰

Wenn also die qualitative Sozialforschung das Ziel verfolgt, die Konstruktionen erster Ordnung zu explizieren, ihre Regeln und Grundlagen zu beschreiben und nachvollziehbar zu machen, dann ergibt sich daraus, dass sie als per se ‚re-konstruktiv‘ zu bezeichnen ist. Dieses Verständnis hat sich seit Schütz in der Sozialforschung weithin durchgesetzt. So teilen unterschiedliche Forschungstraditionen wie die Ethnomethodologie, die Konversationsanalyse, die Chicagoer Schule oder die Wissenssoziologie diese Linie des Anschlusses wissenschaftlicher Deutung an die Konstruktionen, die im Forschungsfeld vorgefunden werden. Genau darin erweist sich die qualitative Sozialforschung als Form des ‚methodisch kontrollierten Fremdverstehens‘²⁰¹. So gehört es zum Wesen der qualitativen Forschung, dass sie die Konstruktionen ersten Grades in ihrem je spezifischen Verweisungszusammenhang quasi ‚einfängt‘ und somit die Indexikalität des Gesagten und die Verwobenheit einer Handlung in einem bestimmten Orientierungsrahmen bewusst mit einbezieht, anstatt diese explizit ausklammern zu wollen, wie dies die quantitative Sozialforschung anstrebt. Wohlrab-Sahr und Przyborski sprechen hier von ‚Sinnstrukturen‘²⁰², die es einzubeziehen und aufzudecken gilt und die eben nicht nur widerspiegeln, was eine bestimmte Person ‚eigentlich meint‘, sondern wie ihr Sprechen und Handeln innerhalb eines sozialen Kontextes erst Bedeutung und Sinn erhält. Die Unterschiedenheit zwischen den Sinnstrukturen, in die die Forscherin einbezogen ist und denen, die für die Untersuchten grundlegend sind, kann erst durch diese Einbettung der Datenerhebung in den Kontext eben dieser deutlich werden und nur in diesen Zusammenhang expliziert werden. Deswegen ist es von entscheidender Wichtigkeit, einerseits den Kontext wahrzunehmen, in den ein bestimmtes Forschungsfeld eingebettet ist, wie dies im vorange-

199 Vgl. Ibid., S. 26f.

200 Schütz, A., Gesammelte Aufsätze I, 1971, S. 6.

201 Vgl. Schütze, F. u. a., Grundlagentheoretische Voraussetzungen, 1973.

202 Przyborski, A./Wohlrab-Sahr, M., Qualitative Sozialforschung, 2010, S. 32ff.

gangenen Kapitel für diese Forschung geschehen ist, und andererseits Interviews mit den Untersuchten so zu führen, dass sie die Möglichkeit haben, auf die Fragen tatsächlich im Rahmen ihrer eigenen zugrundeliegenden Sinnstrukturen, also eingebettet in ihren Kontext, zu antworten. Dabei ist nicht zu erwarten, dass diese Sinnstrukturen den Befragten bewusst sind und sie diese explizit benennen (können). Im Gegenteil sind diese – wie bereits beschrieben – in der Regel unbewusst vorhanden und können aufgrund ihrer impliziten sozialen Vermittlung durch Herkunft, Milieu, Familie etc. ohne große Anstrengungen und Reflexionsbemühungen nur sehr bedingt oder gar nicht selbst benannt oder gar erklärt werden. Diese ‚Re-Konstruktion‘ der Sinnstrukturen ist Aufgabe der Forscherin und stellt eines der zentralen Ziele qualitativer Forschung sowie ihr Instrument zur Qualitätsprüfung dar (siehe dazu unten).²⁰³

Von der qualitativen Forschung unterschieden wird gemeinhin die quantitative Sozialforschung, die nicht rekonstruktiv, sondern hypothesenprüfend arbeitet. Hier ist der Anspruch, einen möglichst ‚objektiven‘ Zugang zum Feld zu haben und durch Operationalisierung verschiedener Varianten subjektiver bzw. sozialer Konstruktionen deren Ausprägungen unter einer größeren Zahl von Personen oder Gruppen zu *überprüfen*. Die Konstruktionen, die die Untersuchten vornehmen, werden also im Vorhinein postuliert und dann anhand von Testverfahren unter den Befragten erhoben. Dazu ist es entsprechend notwendig, schon vor der Durchführung der Forschung ein möglichst klares Bild davon zu haben, welche Konstruktionen im Feld eine Rolle spielen. Quantitative Forschung eignet sich entsprechend vor allem bei Fragestellungen, die auf qualitativen Forschungsergebnissen aufbauen und deren Gültigkeit oder Abhängigkeit unter einer größeren Menge von Menschen eruieren sollen. Für die vorliegende Forschung bedeutet dies, dass quantitative Verfahren von vornherein als ungeeignet ausgeschlossen werden mussten, denn für solche müssten beide Felder weitaus besser erforscht sein, so dass tatsächlich bestehende Hypothesen hätten überprüft werden können. Dazu kommt, dass eine Operationalisierung verschiedener Variablen innerhalb der komplexen Dynamik von Beziehungen in beiden Feldern überaus schwierig – und potentiell nur unter der Inkaufnahme erheblicher Simplifizierung – durchzuführen wäre. Da aber die Perspektive der Untersuchten unter der Annahme erforscht werden sollte, dass diese mir nicht bzw. nur unzureichend bekannt ist und aufgrund der unterschiedlichen Kontextuierung auch nicht sinnvoll thesenartig erfasst werden kann, wurde ein rekonstruktiver Ansatz innerhalb einer offenen Datenerhebung und einer kontrollierten Auswertung gewählt. Dabei ist allerdings zu beachten, wie der Soziologe Franz Breuer betont, durchgehend eine ‚Haltung der Hermeneutik‘ einzunehmen. Eine solche Haltung versteht empirische Sozialforschung als einen Prozess, der sich spiralförmig zwischen Verstehen und Deutung bewegt, wobei ersteres letzteres stets leitet und letzte-

203 Flick weist darauf hin, dass in der Sozialforschung im Grunde von mehreren Stufen der Konstruktion ausgegangen werden muss. So ist schon das Interview oder die Erzählung eine Konstruktion von Realität, die die ursprüngliche Alltagskonstruktion wieder re-konstruiert. Auch die Transkription eines solchen Gespräches stellt wiederum eine Übersetzung dar. Und auch der Text, der von der Forscherin erstellt wird, ist erneut eine Re-Konstruktion ihres Verstehens. Zu guter Letzt kommt noch der Verstehensprozess der Leserin hinzu, die wiederum re-konstruiert, was die Forscherin zu Papier gebracht hat. Empirische Sozialforschung ist also ihrem Wesen nach noch viel mehr als rekonstruktiv zu betrachten als dies die Ausführungen von Schütz suggerieren. *Flick, U., Qualitative Sozialforschung*, 2002, S. 55ff.

res ersteres stets erneut verändert. Dieser ‚hermeneutische Zirkel‘ ist dementsprechend ein stetig sich fort-führender Prozess, denn:

„Hermeneutisches Interpretieren beinhaltet kein ‚Feststellen‘, sondern ein ‚Entwerfen‘ von Sinn. Sinnbildung ist ein ‚offener Prozess‘, der nicht zu zwingenden Ergebnissen führt und der niemals vollständig abgeschlossen ist.“²⁰⁴

3.2 Gütekriterien empirischer Sozialforschung

Trotz dieser Offenheit und Unabgeschlossenheit – und entgegen mancher Polemik – unterliegen auch qualitative Verfahren und damit auch diese Forschungsarbeit, wie oben bereits angedeutet, bestimmten Gütekriterien, die sicherstellen sollen, dass deren Ergebnisse den im Feld vorgefundenen Konstruktionen von Realität entsprechen und diese in angemessener Weise darstellen. Innerhalb der empirischen Forschung wurden dabei unterschiedliche Kriterien aufgestellt, wobei sich vor allem die ‚klassischen‘ Kriterien der Validität, der Reliabilität und der Objektivität durchgesetzt haben.²⁰⁵ Validität bezieht sich dabei vor allem auf die Angemessenheit der Methoden- und Theoriwahl. So ist etwa davon auszugehen, dass ich für meine Fragestellung, die auf die Beziehungen zwischen deutschen und ghanaischen Christinnen in zwei verschiedenen Begegnungsfeldern abzielt, keine oder kaum valide Ergebnisse erhalte, wenn ich diesbezüglich nur Personen auf Kirchenleitungs- oder Missionswerksebene befrage. Auch wäre ein Ansatz verfehlt, der nur eine Form der Interaktion, zum Beispiel nur Geldtransfers oder nur gemeinsame Festlichkeiten untersuchen würde. Ebenso würde mir ein geschlossener Fragebogen nur eingeschränkt Einblick in Beziehungsbildung und -dynamik und die diesen zugrundeliegenden Sinnstrukturen eröffnen. Die im vorliegenden Fall angewandten Datenerhebungsmethoden der teilnehmenden Beobachtung, des (Gruppen-)Interviews und der Dokumentenauswertung werde ich weiter unten noch ausführlicher darstellen. Festzuhalten bleibt aber zunächst, dass durch diesen pluralen Ansatz der Komplexität und der engen kontextuellen Verflechtung der Untersuchungsfelder und der Fragestellung Rechnung getragen wird, so dass ein größtmögliches Maß an Validität der Forschung sichergestellt werden kann. Dazu bedarf es im Zusammenhang eines qualitativen Forschungsansatzes auch einer explorativen Phase zur Erkundung desselben und einer fortschreitenden Präzisierung der Fragestellung, was weiter unten ebenfalls ausführlicher dargestellt wird. Eine Erstellung des Forschungsdesigns ‚am Reißbrett‘ eignet sich für qualitative Forschung nicht. In Bezug auf Validität wird die qualitative Forschung aufgrund dieser ihr inhärenten Orientierung an den Kontexten und Sinnstrukturen der Untersuchten in der Regel kaum kritisiert. Ihre ‚Nähe‘ zum untersuchten Feld und die Angemessenheit des Zugangs ist dabei meist nur eine Frage der Kompetenz der Forscherin.

Zum Zweiten gilt als allgemein akzeptiertes Kriterium, dass eine Forschung auch von anderen Personen und mit anderen untersuchten Individuen oder Gruppen (des erforschten Feldes) wiederholbar sein muss. Ist dies der Fall, gilt sie als reliabel. Dies ist besonders im Zusammenhang mit quantitativen Methoden ein für die Qualität der Forschung äußerst relevantes Kriterium. Im Zusammenhang mit qualitativen Methoden ist dieses Kriterium, wenn es genau diesem Anspruch genügen soll, schwer zu erfüllen. Die offene Struktur der Datenerhebung, das Fehlen von operationalisierten Variablen bei einer geringen Zahl an Fäl-

204 Breuer, F., Reflexive Grounded Theory, 2010, S. 47.

205 Vgl. Przyborski, A./Wohlrab-Sahr, M., Qualitative Sozialforschung, 2010, S. 35–42.

len und die spezifische Perspektive der Person der Forscherin erschweren den Vergleich mit anderen Forschungsergebnissen. Dennoch bestehen Möglichkeiten, die Zuverlässigkeit der Forschungsergebnisse zu kontrollieren. So stellen Wohlrab-Sahr und Przyborski dar,²⁰⁶ dass es für die Reliabilität qualitativer Forschung grundsätzlich notwendig ist, verschiedenen Personen oder Gruppen auf dieselben Themen und Zusammenhänge zu befragen, so dass nicht jede Befragung oder Beobachtung unterschiedliche Daten erhebt. Außerdem erlaube der Fokus der Forschung auf der Rekonstruktion alltäglicher Standards die Sicherstellung von Reliabilität. Dies gelinge dadurch, dass die Forschung sich auf unterschiedliche Themenaspekte der erforschten Fragestellung konzentriere, so dass Ergebnisse nicht einfach nur eine Zusammenstellung verschiedener Aussagen darstellen, sondern tatsächlich Auskunft über die diesen Aussagen zugrundeliegende Strukturen der untersuchten Konstruktionen geben können. Ein solcher Fokus stelle sicher, dass von den Einzelfällen abstrahiert und davon ausgegangen werden kann, dass eine grundsätzliche Replizierbarkeit der Ergebnisse möglich ist. Auch der Soziologe Uwe Flick weist darauf hin, dass dies zu den Kennzeichen qualitativer Forschung gehört.²⁰⁷ Die Multiperspektivität innerhalb des Feldes und damit sowohl die subjektive wie auch die soziale Verortung der Handlungen und Aussagen kann dadurch aufgezeigt und innerhalb des größeren Orientierungsrahmen der Untersuchten eingeordnet werden, der auch innerhalb einer wiederholten Untersuchung des Feldes zu erkennen sein wird. Innerhalb der vorliegenden Forschung wurde diesem Kriterium vor allem durch die Verknüpfung verschiedener Erhebungsmethoden, der Methodik des Gruppeninterviews, welches vor allem auf geteilte, überindividuelle Sinnkonstruktionen abzielt, sowie durch den dreidimensionalen Analysefokus (Motivationen und Interessen, Fremdbilder und interaktionale Dynamik) Rechnung getragen. Damit soll gewährleistet werden, dass die zugrundeliegenden Konstruktionen ersten Grade möglichst angemessen erfasst und in ihrer Multiperspektivität verstanden werden können.

Das dritte klassische Gütekriterium qualitativer Sozialforschung ist das der Objektivität. Damit ist die Anwendung von Messinstrumenten und Verfahren gemeint, die Ergebnisse erzielen, welche unabhängig von der Person der Forscherin sind:

„Die Art und Weise, wie Objektivität bei hypothesenprüfenden Verfahren zu erreichen versucht wird, markiert für die Untersuchenden einen Standort außerhalb des sozialen Gefüges. Im Unterschied dazu gehen bei den rekonstruktiven Verfahren alle methodologischen Überlegungen von einem Standort der Untersuchenden innerhalb des sozialen Gefüges aus. Es wird keine erkenntnislogische Differenz zwischen Untersuchenden und Untersuchten vorausgesetzt.“²⁰⁸

Dies gilt vor allem für das Verfahren der teilnehmenden Beobachtung. Besonders der Soziologe Roland Girtler betont die Notwendigkeit bei dieser Methode als forschende Person „mit seinem ganzen Menschsein“ in das Feld einzudringen und in möglichst großer „Offenheit“ die Alltagswirklichkeit der zu erforschenden Personen in ihrer Tiefe zu erfassen. Die angestrebte Objektivität der Forschung leide darunter nicht etwa, wie oftmals kritisiert werde, sondern man nähere sich ihr im Gegenteil viel mehr als durch quantitative Verfahren, da man eher in der Lage sei, vorher bestehende Vorverständnisse hinter sich zu lassen und sich gänzlich auf die Rationalisierungen der untersuchten Gruppen einzulassen.²⁰⁹ Wohlrab-Sahr und Przyborski betonen

206 Ibid., S. 38–40.

207 Flick, U., Qualitative Sozialforschung, 2002, S. 16ff.

208 Przyborski, A./Wohlrab-Sahr, M., Qualitative Sozialforschung, 2010, S. 41.

209 Vgl. Girtler, R., Methoden der qualitativen Sozialforschung, 1992, S. 63ff.

auch in Bezug auf das Kriterium der Objektivität die Notwendigkeit, die alltäglichen Sinnstrukturen der Erforschten in ihrer kontextuellen Einbettung nachzuvollziehen und darzustellen. Ähnlich wie Girtler machen sie damit die Objektivität der Ergebnisse davon abhängig, ob es gelingt, die Wirklichkeitskonstruktion der Untersuchten angemessen zu rekonstruieren, sich also als Forscherin tatsächlich auf die Perspektiven, Blickwinkel und Wertmaßstäbe der Erforschten einzulassen.²¹⁰ Breuer betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit zwischen zwei Haltungen hin und her zu pendeln. Einerseits sei es für einen angemessenen Nachvollzug der Realitäten innerhalb des Untersuchungsfeldes unumgänglich, in eben dieses einzutauchen, zu partizipieren und sich auf die dort vertretenen Perspektiven offen einzulassen. Gleichzeitig verlange es das Erkenntnisinteresse gleichermaßen, eine reflektierende Distanz einzunehmen, das Beobachtete in wissenschaftlicher Weise wahrzunehmen und aufzuzeichnen:

„Gerade diese Oszillation, das Hin und Her sowie die Relationierung zwischen diesen beiden Positionen und Haltungen sind das Lebenselixier – und die Kunst – ethnographischer Erkenntnisproduktion.“²¹¹

Diesem Gütekriterium wurde im Rahmen dieser Forschung durch intensive Phasen der teilnehmenden Beobachtung und einen umfassenden Kontakt mit den Akteurinnen der beiden Forschungsfelder bei gleichzeitiger reflektierender, distanznehmender Brechung in Form von Forschungstagebüchern und Beobachtungsprotokollen nachgekommen. Dadurch wurde versucht, ins Feld gleichermaßen ‚einzutauchen‘ und dieses zu rekonstruieren.

Ein weiterer Aspekt der Erzeugung von Objektivität im Sinne von intersubjektiver Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse liegt in der Reflexivität der Forschung begründet. Hierauf weist besonders Flick hin. Die Reflexivität der Forscherin sei ein unabdingbarer Bestandteil, der – anders als es bei der quantitativen Forschung der Fall ist – in die Ergebnisfindung mit einfließen müsse. Dies beinhaltet vor allem eine Offenlegung der Verortung der Forschenden, ihrer Handlungen und Beobachtungen, die damit expliziter Teil der Forschung werden und so eine Kontextualisierung der Forschung ermöglichen. Eine solche Transparenz über die Person der Forscherin sowie ihrer jeweiligen sozialen Verortung, also ihre spezifische Subjektivität, trägt in diesem Sinne – paradoxerweise – ebenfalls zur Objektivität der Forschungsergebnisse bei. Diesem Kriterium soll im folgenden Abschnitt Rechnung getragen werden.

3.3 Die Forscherin und ihr Verhältnis zu den Forschungsfeldern

Wie bereits dargestellt, geschieht empirische Sozialforschung – sowohl quantitative als auch qualitative – nicht im luftleeren Raum, sondern wird maßgeblich von der Person der Forscherin und von deren spezifischer Perspektive geprägt, auch wenn dies besonders im ersten Falle häufig bestritten wird. Da ich in dieser Arbeit aber davon ausgehe, dass meine Person, meine Einbindung in verschiedene Zusammenhänge sowie meine spezifische Identität maßgeblich den Zugang, den Prozess und die Wahrnehmung der Daten beeinflusst haben, soll an dieser Stelle beleuchtet werden, um wen es sich bei meiner Person handelt.

Zunächst sei dabei auf meine Nationalität und mein Weißsein verwiesen. In einer Forschung, die verschiedene Menschen bzw. Gruppen untersucht, die entweder der Gruppe der Weißen oder der Schwar-

210 Przyborski, A./Wohlrab-Sahr, M., Qualitative Sozialforschung, 2010, S. 40.

211 Breuer, F., Reflexive Grounded Theory, 2010, S. 30.

zen zugeordnet werden und die sich entweder als deutsch, als ghanaisch oder als „Ghanaer in Deutschland“²¹² identifizieren, ist das nationale Selbstverständnis und die Einordnung der Person der Forscherin in die Kategorien von Weiß und Schwarz von entscheidender Bedeutung. Und nicht nur mein Selbstverständnis ist dabei von Bedeutung, entscheidend ist dabei auch die Wahrnehmung der Befragten und Untersuchten von mir. So war zu erwarten, dass die erste dieser drei Gruppen mich als Insiderin wahrnehmen und die beiden anderen Gruppen eher als außerhalb ihrer Gruppe stehend verorten würden. Dazu kommt, dass ich damit wahrscheinlich nicht nur als Nicht-Dazugehörige qualifiziert wurde, sondern dass ich als Deutsche gleichermaßen auch als Repräsentantin der ehemaligen Kolonialmächte sowie der Heimat der frühen Missionarinnen und des heutigen ‚reichen Westen‘ angesehen wurde sowie des Einwanderungslandes, das vielen Mitgliedern der eigenen In-Group den Aufenthalt und die Lebensbedingungen durch vielfältige Restriktionen erschwert. Damit besteht nicht nur die Herausforderung, als Outsiderin zu zwei dieser Gruppen einen erschwerten Zugang zu haben, sondern auch die, in mehrere übergeordnete – teilweise positiv konnotierte,²¹³ teilweise negativ konnotierte Machtzusammenhänge – eingebunden zu sein, was mich in eine ambivalente Position gegenüber diesen Gruppen setzte. Teilweise hatte dies sicher einen Einfluss darauf, dass es in einigen Fällen schwierig war, mit PCG-Gemeinden in Deutschland einen Termin zu finden, bei dem mehr als eine Person und ausreichend Zeit zur Verfügung standen. Ob diese Schwierigkeiten primär mit meiner Person als weißer Deutschen zu tun hatten, oder eher darauf zurückzuführen sind, dass ich aufgrund der räumlichen Distanz zu drei der vier PCG-Gemeinden in Deutschland nur wenig Zeit für Beziehungsbildung hatte, ist schwer zu sagen. Auch könnte einfach der Zeitmangel auf Seiten der sehr eingebundenen PCG-Mitglieder ein Grund dafür gewesen sein.

Dazu kommt meine Zugehörigkeit zum landeskirchlichen Christentum in Deutschland. Dieser Aspekt meiner Identität verursachte ebenfalls eine ambivalente Ausgangslage in Bezug auf die Forschungsfelder. Einerseits qualifiziert es mich grundsätzlich als Christin, was mich für alle drei Gruppen prinzipiell zu einer Gleichgesinnten macht und mir wahrscheinlich einen Vertrauensvorschuss verschaffte. Dies gilt sowohl im Gegenüber zu den landeskirchlichen Gemeinden, die sich im zunehmend säkularen Heimatkontext immer mehr als Minderheit wahrnehmen als auch im Gegenüber zu den PCG-Gemeinden in Deutschland und Ghana, die eine Christin aus Deutschland eher als Ausnahme wahrnehmen, da ihr Blick auf Europa vor allem von einer Vorstellung des Niedergangs des Christentums und des Säkularismus geprägt ist.²¹⁴ Die Tatsache, dass ich weder Alkohol trinke noch rauche, machte mich dort durch diesen Gegensatz zu anderen europäischen Christinnen besonders glaubwürdig, obwohl dies nicht mit meinem Glauben in Verbindung steht. Als gläubige Christin sollte ich dementsprechend grundsätzliche Überzeugungen teilen, die auch von den befragten Gruppen vertreten werden. Zusätzlich machte mich meine spezifische landeskirchliche Zugehörig-

212 Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Ghanaer in Deutschland‘.

213 So ist die Zugehörigkeit zur Kirche der früheren Missionare für die von mir interviewten PCG-Mitglieder eher etwas Positives, da diese als Bringer der Guten Nachricht und als Gründer der Kirche immer noch sehr verehrt werden. Die Zugehörigkeit zum ‚reichen Westen‘ stellt eine ambivalente Zuordnung dar, da dieser einerseits mit Fortschritt verbunden wird, andererseits mit Imperialismus. Vgl. Kapitel 4.2.2.2 und 5.2.2.1.

214 Vgl. dazu Kapitel 4.2.2.2 sowie 5.2.2.1.

keit für die deutschen Gruppen zu einer Dazugehörigen, schließlich gehöre ich damit nicht nur der selben Überkategorie (Christin) an wie sie selbst, sondern auch noch derselben konfessionellen Unterkategorie (evangelisch-landeskirchlich). Gleichzeitig machte mich das für die PCG-Gemeinden in Ghana zu einer Vertreterin der Partnerkirche. In den Interviews und der teilnehmenden Beobachtung stellte ich also keine neutrale Forscherin dar, sondern gehörte zu der Gruppe, die in einem Beziehungsverhältnis zu den Befragten steht, zu welchen ich sie befragte. Zwar war allen Beteiligten zu allen Zeiten bekannt, dass ich nicht zu den jeweiligen Partnergemeinden und -kirchenkreisen gehörte und diese bis auf kurze Vorgespräche auch tatsächlich nicht kannte, doch ist trotzdem davon auszugehen, dass ich im Verständnis der ghanaischen Akteurinnen als diesen nächstehend wahrgenommen wurde. Noch gravierender für die Forschung ist meine Zuordnung zum landeskirchlichen Christentum im Zusammenhang mit der Datenerhebung unter den PCG-Gemeinden in Deutschland, denn dieses wurde – anders als in den Partnerschaften – nicht als verbündet, sondern tendenziell eher als bedrohlich und ausschließend wahrgenommen.²¹⁵ Allerdings stellte sich besonders bei der teilnehmenden Beobachtung der Besuche der Partnerinnen in Deutschland und auch bei den Gesprächen mit den PCG-Gemeinden in Deutschland heraus, dass ich trotz dieser erwarteten Zuordnung häufig als Verbündete wahrgenommen wurde, die in den Austausch über überraschende oder als unangemessen oder gar beleidigend empfundene Verhaltensweisen der (Kooperations-)Partnerinnen eingeweiht wurde.²¹⁶ Ob dabei nur ein Anteil oder die Gänze der bestehenden Verwunderung oder Empörung zum Ausdruck kam, konnte ich natürlich nicht feststellen.

Des Weiteren bestimmte sicherlich meine Identität als relativ junge (zu weiten Teilen des Erhebungszeitraumes ledige und kinderlose) Frau das Bild, welches die untersuchten Gruppen von mir hatten. So ist anzunehmen, dass dies einerseits dazu geführt hat, dass ich eher als ‚harmlos‘ empfunden wurde, insofern als dass von mir nicht zu erwarten war, dass ich das mir entgegengebrachte Vertrauen missbrauchen und Wissen ohne Erlaubnis weitergeben würde bzw. könnte, da ich über keinen nennenswerten Status verfügte, der dies ermöglichen würde. Außerdem hat es sicher manche Tür geöffnet, so dass ich bei etlichen Beteiligten während der Datenerhebungsphasen Unterkunft und Verpflegung bekam und oftmals mühelos in verschiedenste Zusammenhänge einbezogen wurde. Andererseits ist aber auch davon auszugehen, dass ich durch diese Lebenssituation – insbesondere in Ghana – nicht ganz ‚für voll‘ genommen wurde. So hat es sich in Ghana teilweise als schwierig erwiesen, mit kirchenleitenden Personen Interviews zu bekommen oder zu bestimmten kirchlichen Veranstaltungen eingeladen zu werden.²¹⁷ Gleichzeitig hat mein Status als Gast bewirkt, dass mir viele Möglichkeiten eröffnet wurden und ich in viele Zusammenhänge einbezogen

215 Vgl. Kapitel 5.2.2.1.

216 So wurde mir etwa zugetragen, dass die Besucherinnen in Deutschland sich darüber ärgerten, während ihres Aufenthaltes keine oder nur wenige Gelegenheit zu bekommen, Verwandte oder Bekannte in anderen deutschen Städten zu besuchen. Auch die Tatsache, dass eine Jugendliche während eines Gottesdienstes die Hand eines ghanaischen Besuchers nicht ergreifen wollte (als alle aufgefordert wurden, sich im Kreis an den Händen zu halten), wurde mir berichtet. In den Gesprächen mit den PCG-Gemeinden in Deutschland wurden etliche Verärgerungen über die jeweilige Kooperationsgemeinde bzw. die Landeskirche angesprochen.

217 Ob dies tatsächlich darauf zurückgeführt werden kann, dass ich als kinderlose junge Frau weniger Relevanz zugeschrieben bekam – oder etwa durch andere persönliche, politische oder andere Faktoren erklärt werden kann – ist im Grunde nicht feststellbar.

wurde, die mir sonst sicher verschlossen geblieben wären. Gerade die Beziehungsbildung zu jüngeren ghanaischen Akteurinnen wurde sicher durch meine generationale Nähe erleichtert, so dass ich mit Menschen zwischen fünfzehn und vierzig Jahren in Ghana viele intensive und informative Gespräche führen konnte. In Bezug auf die landeskirchlichen Gruppen konnte ich besonders zu Frauen mittleren Alters, insbesondere zu Pfarrern sehr gute und freundschaftliche Kontakte knüpfen. Hier spielte mein Geschlecht sowie die geteilte Erfahrung des Theologiestudiums sicher eine positive Rolle.

Zu guter Letzt wirkte sich auch meine Rolle als ‚Forscherin‘, insbesondere als weiße Forscherin zu deutsch-ghanaischen Kooperationen, auf den Zugang zum Feld und die Gespräche selbst aus. Wie bereits oben dargestellt, sind die jeweiligen Zuschreibungen und Machtverhältnisse zwischen ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ in diesem Zusammenhang von Bedeutung, aber auch meine Zugehörigkeit zur ‚forschenden Kaste‘ muss dabei reflektiert werden. Wie die Professorin für indigene Pädagogik Linda Smith es etwas zynisch ausdrückt, stehe ich als weiße Forscherin, die nicht-weiße Personengruppen ‚erforscht‘, zwangsläufig auch in einer Tradition, die lange Zeit durch die Mentalität des „they came, they saw, they named, they claimed“²¹⁸ geprägt war (siehe dazu auch Kapitel 7.1.4). Die Gefahr besteht in diesem Zusammenhang grundsätzlich, Forschung in einer (evtl. auch unbewussten) Weise zu betreiben, die Dominanz- und Unterordnungsverhältnisse fort schreibt und Wissen produziert, welches zur Aufrechterhaltung des Status Quo genutzt werden kann. Gleichzeitig besteht in einem gesellschafts- und machtpolitisch so sensiblen Raum wie dem, in denen Gemeinden anderer Sprache und Herkunft sich bewegen, wie bereits angedeutet auch das Potential, dass die Befragten aus Angst vor negativen Konsequenzen nur sehr partiell Auskunft zu geben bereit sind oder gar beschönigend oder nicht wahrheitsgemäß antworten. Ein PCG-Pfarrer in Deutschland lehnte – wahrscheinlich aufgrund dieser Ausgangslage, die für ihn einige Risiken aber wenig Gewinn verspricht – ein Gespräch mit mir rundheraus ab. Interessanterweise hat sich aber im Laufe der Forschung insgesamt eher herausgestellt, dass ich als Forscherin vor allem in Bezug auf die landeskirchlichen Gemeinden in den Kooperationen an Grenzen stieß. So hat es sich teilweise als immens schwierig dargestellt, Gesprächsmöglichkeiten mit landeskirchlichen Pfarrern sowie Kirchenvorständen zu bekommen. Anfragen wurden häufig abgeblockt oder ignoriert, so dass mehrere Anläufe notwendig waren, um Termine auszumachen. Da über meine Identität zu diesem Zeitpunkt wenig mehr bekannt war, als dass ich im Rahmen einer Forschung Fragen zu den bestehenden Kooperationen habe, ist anzunehmen, dass Widerstände vorhanden waren, eben diese zu beantworten und analysieren zu lassen. Auch die in den zustande gekommenen Gesprächen immer wieder betonte Empfindung, dass man eigentlich mehr in die Kooperation investieren müsste, weist darauf hin, dass Scham und Schuldgefühle bestanden, die eine Darlegung des Ist-Zustandes unangenehm machten.

Insgesamt kann dennoch postuliert werden, dass ich als weiße, deutsche, evangelisch-landeskirchliche Forscherin einen erleichterten Zugang zu den landeskirchlichen Gemeinden hatte, insbesondere im Begegnungsfeld Partnerschaften. Auch das Vertrauensverhältnis hat sich hier als am tragfähigsten erwiesen. Zu den anderen erforschten Gruppen bestanden durch diese Identität verschiedene Hindernisse, die teilweise strukturell, teilweise individuell verankert sind. Diese Schwierigkeiten konnten aber dadurch gemin-

218 Smith, L. T., *Decolonizing Methodologies*, 1999, S. 80.

dert werden, dass ich als Christin grundsätzlich als zugehörig wahrgenommen wurde, dass ich als Gast (in Ghana) einen besonderen Status innehatte und dass ich als relativ junge Frau zu bestimmten Personen freundschaftliche Verhältnisse aufbauen konnte. Da ich vor der Forschungsarbeit zu den spezifischen Gruppen keinen Kontakt hatte, konnte eine Beziehungsbildung erst im Zusammenhang mit der explorativen Phase geschehen. Beginnend mit dieser hat es sich aber sicher auch förderlich ausgewirkt, dass ich grundsätzlich viel Zeit und Energie darauf investiert habe, positive Beziehungen aufzubauen, indem ich viel über mich und mein Privatleben preisgegeben habe und gleichermaßen Interesse an den Lebensumständen und allgemeinen Sichtweisen meiner Gesprächspartnerinnen hatte. Je mehr dies möglich war, desto intensiver und offener haben sich die Begegnungen erwiesen.

3.4 Forschungsverlauf und -reflexion

Die Datenerhebung fand über einen relativ langen Zeitraum hinweg zwischen Frühling 2012 bis Herbst 2015 statt. Dies ist einerseits der Tatsache geschuldet, dass zwei verschiedene Felder untersucht wurden, die aufeinanderfolgend betrachtet wurden. Zunächst wurde das Feld ‚Partnerschaften‘ untersucht, was sowohl die teilnehmende Beobachtung an zwei Partnerbesuchen in Deutschland als auch einen längeren Forschungsaufenthalt in Ghana umfasste. Neben der Erhebung von Daten über die Beziehungen in Partnerschaften konnte ich durch diese ausgedehnten Begegnungen mit Mitgliedern und kirchenleitenden Personen der PCG auch Erfahrungen machen und Kontakte knüpfen, die mir den Zugang zum Feld der ‚Kooperationen‘ erleichterten. So konnte ich bei Anfragen an PCG-Pfarrerinnen und Catechists in Deutschland auf Bekanntschaften zu bestimmten Personen in Ghana verweisen und über meine Erlebnisse in Ghana berichten. Dies öffnete mir manche Tür und manches Ohr.

Abgesehen von dieser pragmatischen Vorgehensweise führte andererseits auch die Orientierung an dem Vorgehen der Grounded Theory Methodik, die auf die Soziologen Anselm Strauss und Barney Glaser zurückgeht, zu einer längeren Phase in den Feldern. Diese Methodik beruht auf einer Forschungslogik, die eine fortdauernde und gleichzeitig stattfindende Datenerhebung und -auswertung vorsieht, so dass die Phase der Interviews und der teilnehmenden Beobachtung nicht einmal geschieht und im Anschluss von einer ‚Schreibtischphase‘ der Auswertung abgelöst wird, sondern sich mit dieser verschränkt.²¹⁹ Das vorläufige Formulieren von Thesen, die dann wiederum durch erneute Gespräche und Beobachtungen verfestigt oder verändert werden, soll sicherstellen, dass die ‚Theorie‘, die aufgestellt wird, tatsächlich in der Empirie, im Feld, ‚geerdet‘ (‚grounded‘) ist. Auch die Forschungsfrage selbst wird gemäß der Grounded Theory nicht vor dem Eintritt in die Forschungsarbeit festgelegt, sondern zunächst sehr weit gefasst und erst durch die Konfrontation mit den Lebensrealitäten der untersuchten Gruppen präzisiert. So erlaubt es dieses Vorgehen, die Fragestellungen der Forscherin möglichst nahe an den im Feld präsenten Konstruktionen auszurichten und deren erst durch ihr ‚Auftauchen‘ bei den vorläufigen Auswertungen des Materials erkennbaren Unter- aspekte durch weitere Datensammlung zu bearbeiten. In der Folge soll es durch dieses Verfahren ermög-

219 Glaser, B. G./Strauss, A. L., Grounded Theory, 2010, S. 115ff.

licht werden, eine „theoretische Sättigung“²²⁰ der Forschung zu erreichen, so dass ein Fall aus verschiedenen Perspektiven und unter Beachtung unterschiedlicher Aspekte des Erkenntnisinteresses beleuchtet werden kann. Dies bedingt ein wiederholtes Zurückgehen zu den untersuchten Gruppen und Personen, die dann spezifischer befragt bzw. mit einem bestimmten Beobachtungsfokus betrachtet werden können.

Natürlich ist dieses Vorgehen in der Praxis nur bedingt möglich und stellte sich auch bei meiner Forschung als durch die Realität beeinträchtigt heraus. So fanden die Partnerbesuche jeweils eben nur einmal im Beobachtungszeitraum statt und auch der zeitlich begrenzte Forschungsaufenthalt in Ghana stellte eine Restriktion dieses Vorgehens dar. Bei der Untersuchung der ‚Kooperationen‘ gab es weniger Limitationen, da sich diese in Deutschland befanden. Allerdings war es mir auch hier nicht möglich, in alle vier Städte, in denen ich Kooperationen untersuchte, mehrere Male zu fahren. Dennoch war die Datenerhebung aufgrund der Ausrichtung an diesem Forschungsstil ausgedehnter, als dies bei anderen Forschungsprojekten häufig üblich ist. Dies hatte zur Folge, dass die Fragestellung, die zunächst eher allgemein ‚Beziehungen‘ in den beiden Feldern in den Blick nahm, sich im Laufe der Untersuchung hinsichtlich der Dimensionen Gemeinschaft und Ökumene sowie Fremdheit und Macht präziserte. Auch die drei verschiedenen Auswertungsdimensionen der Motive und Interessen, der Fremdbilder und der interaktionalen Dynamik kristallisierte sich erst durch ein Hin- und Herpendeln zwischen Datenerhebung und reflektierender Auswertung heraus. Dieses Vorgehen und das damit einhergehende Zeitfenster hat sich entsprechend durchaus als lohnenswert erwiesen.

3.4.1 Zugang zu den Forschungsfeldern

Den initialen Zugang zu den beiden Feldern bekam ich über die EMS, die mir Kontaktdaten zu deutschen Partnerschaftsgruppen nach Ghana vermittelte. Nach ersten explorativen Gesprächen trat ich auch in Kontakt mit den ghanaischen Partnerinnen und lernte einige von ihnen bei einem kurzen Studienaufenthalt in Ghana kennen. Durch die gemeinsam verbrachte Zeit, sowohl mit den deutschen Partnerinnen als auch mit den ghanaischen, während des darauffolgenden Partnerschaftsbesuches in Deutschland und meinen sich anschließenden Aufenthalt in Ghana konnte ich zahlreiche intensive und weniger intensive Beziehungen zu Akteurinnen der Partnerschaften knüpfen. Sowohl in Ghana als auch in Deutschland war es dabei besonders hilfreich, dass ich jeweils bei Pfarrfamilien in Gästezimmern unterkam und so auch viele Gelegenheiten bekam, mit meinen Gastgeberinnen in informellem Rahmen ins Gespräch zu kommen. Dadurch hatte ich umfassende Möglichkeiten, nicht nur mehr zu spezifisch partnerschaftlichen Fragen, sondern auch hinsichtlich des Alltagsleben, der allgemeinen Lebensrealitäten und Sichtweisen meiner Gesprächspartnerinnen zu erfahren. Dieses Hintergrundwissen hat sich für die Forschung als sehr fruchtbar erwiesen.

Der Zugang zu den Kooperationen gelang – wie oben bereits angedeutet – in Bezug auf die PCG-Gemeinden vor allem über im vorherigen Feld gemachte Bekanntschaften, die mir Kontakte vermittelten. Besonders ein Pfarrer der PCG-Gemeinde, den ich wiederum über andere ökumenische Zusammenhänge näher kennenlernte und mich mit ihm anfreundete, verhalf mir zu weiteren Kontakten und Gesprächen. Die

220 Breuer, F., Reflexive Grounded Theory, 2010, S. 53.

landeskirchlichen Gemeinden dagegen kontaktierte ich ohne die Unterstützung anderer gemeinsam bekannter Personen. Zwar konnte ich bis auf einen Fall alle angesprochenen Pfarrerinnen davon überzeugen, mir Interviews mit den Kirchenvorständen zu ermöglichen, doch gestaltete sich dieser Zugang am insgesamt schwierigsten, was evtl. auch mit der fehlenden persönlichen Verbindung im Zusammenhang stand.²²¹

3.4.2 Methodik

Wie bereits dargestellt, orientierte sich mein Forschungsdesign vor allem an der Methode der Grounded Theory. Doch wie genau wurden die Daten erhoben? Die Untersuchung der beiden Begegnungsfelder beruht auf zwei Säulen. Die wichtigste ist dabei das Interview, um genau zu sein das Gruppeninterview. Mit allen beteiligten Gemeinden bis auf eine wurden leitfadengestützte Gruppeninterviews durchgeführt, die auch Elemente der Gruppendiskussion enthielten und zwischen einer und zwei Stunden dauerten. Diese Methodik wurde gewählt, da die Forschungsfrage nicht auf einzelne Meinungen der Individuen der Gemeindegruppen abzielte, sondern sich auf die Beziehungen der Gruppen als Ganze miteinander abzielte. Dies zu eruieren ist anhand von Einzelinterviews nur bedingt möglich. Bei dem Verfahren des Gruppeninterviews dagegen wird ein gemeinsames Erleben und Wissen deutlich, welches sich im gemeinsamen Gespräch vollzieht. Przyborski spricht in Bezugnahme auf den Soziologen Karl Mannheim von einem „konjunktiven Erfahrungsraum“²²², der in einem Gruppengespräch zum Vorschein kommt und ein Miteinandersein manifestiert, welches ein gemeinsames „präreflexives Wissen“ offenbart. Dabei wird davon ausgegangen, dass die im Gespräch zu Tage tretende gemeinsame Orientierung nicht eine Summe der Einzelmeinungen darstellt, sondern das Produkt „kollektiver Interaktionen“²²³ ist, also eine gemeinsam in der Praxis angeeignete Sinnstruktur widerspiegelt. Das bedeutet nicht, dass Orientierungen im Gespräch immer einhellig und ohne Aushandlung von allen Teilnehmenden in gleicher Weise zum Ausdruck gebracht werden. Doch die gegenseitige Bezugnahme, die Struktur des Gespräches, die Verhandlung von differierenden Orientierungen offenbaren die Gesamtorientierung und die zugrundeliegende Sinnstruktur dieses „konjunktiven Erfahrungsraumes“ der Gruppe und erlauben es der Forscherin, eben diesen zu rekonstruieren.

Entsprechend dieser Forschungsrichtung wurde eine sehr offene Anfangsfrage gestellt, die auf die Beziehung zur jeweiligen Counterpart-Gruppe zielte (siehe Leitfaden im Anhang), wobei die beteiligten Gruppenmitglieder ermuntert wurden, nicht nur mir gegenüber auf die Frage zu antworten, sondern auch aufeinander Bezug zu nehmen, einer Aussage zu widersprechen, sie zu erläutern oder zu bestätigen. Im Verlauf des Gesprächs wurden weitere Fragen in die Gruppe gegeben, wobei sich die Reihenfolge am Austausch der Gruppe orientierte. In einigen Gemeinden wurden – wenn dies notwendig erschien – mehrere Gruppeninterviews durchgeführt. Dabei entstanden neun Gruppeninterviews mit Partnerschaftsausschüssen und Reisedelegationen und drei Aufzeichnungen gemeinsamer (deutsch-ghanaischer) Gespräche im Begegnungsfeld ‚Partnerschaften‘ sowie zehn Gruppeninterviews mit Kirchenvorständen oder Gruppen von kirchenleitenden Personen im Begegnungsfeld ‚Kooperationen‘. Daneben wurden 13 Einzelinterviews mit

²²¹ Zum Sampling, also der spezifischen Auswahl der Fälle und ihrer Anzahl siehe jeweils Kapitel 4.1.1 und 5.1.1.

²²² Przyborski, A., Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode, 2004, S. 23.

²²³ Ibid., S. 35.

Akteurinnen beider Felder geführt, insbesondere wenn kein Gruppeninterview zustande kommen konnte, wie in einer landeskirchlichen Kooperations-Gemeinde, oder wenn das Gruppeninterview sehr kurz oder wenig informativ ausfiel. Zusätzlich wurden einzelne ‚Expertinnen‘ aus Kirchenleitungen und Missionswerken für Hintergrundinformationen befragt.

Die zweite Säule bildet die teilnehmende Beobachtung. Dies betrifft in erster Linie die zwei während des Beobachtungszeitraumes durchgeführten Besuche der ghanaischen Partnerschaftsgemeinden in Deutschland, die jeweils zwei Wochen umfassten. Während dieser Zeit begleitete ich die jeweilige ghanaische Gruppe nahezu die ganze Zeit und nahm sowohl an Veranstaltungen wie auch bei den gemeinsamen Mahlzeiten teil und fertigte dabei intensive Beobachtungsprotokolle an. Auch der dreimonatige Forschungsaufenthalt in den Kirchenkreisen der PCG-Partnerinnen sowie in Kumasi und in Accra kann als teilnehmende Beobachtung verstanden werden, da ich zwar in erster Linie zum Zwecke der Durchführung von Interviews nach Ghana gereist war, doch währenddessen zusätzlich intensiven Einblick in das Gemeindeleben und die Gesamtkirche der PCG gewinnen konnte – insbesondere da ich jeweils in Familien von Pfarrern untergebracht war, die in den Partnerschaften involviert waren. Im Feld der ‚Kooperationen‘ nahm ich an einigen PCG-Gottesdiensten in verschiedenen Städten teil, vor allem jedoch in der Stadt, in der ich zu dieser Zeit selbst lebte. Zu dieser Gemeinde hatte ich auch vermehrt Kontakte und entwickelte freundschaftliche Beziehungen. Auch konnte ich an zwei gemeinsamen Gottesdiensten verschiedener Kooperationen teilnehmen.

Darüber hinaus verschaffte ich mir durch die Sichtung von verschiedenen Dokumenten Einsicht in die untersuchten Beziehungen. So sammelte ich Zeitungsartikel, Berichte in Gemeindebriefen, Flyer, Liedblätter, Fotos, Videos, Ankündigungen, Homepages, Gottesdienstabläufe, Kalender und anderes Material, welches im Rahmen der Partnerschaften und Kooperationen entstanden war. Dieses verglich ich mit den durch die Auswertung der Interviews und teilnehmenden Beobachtung entstandenen Thesen und Theorien. Obwohl keine umfassende Dokumentenauswertung durchgeführt wurde, erlaubte mir dieser zusätzliche Zugang einen Abgleich mit den Ergebnissen, die ich durch die Auswertung von Interviews und teilnehmender Beobachtung erhalten hatte und konnte so anhand schon bestehender Darstellungen der Beziehungen, die von den Akteurinnen selbst hergestellt worden waren, meine textlichen Re-Konstruktionen der Beziehungen validieren.

3.4.3 Herausforderungen, Zwischenfälle und Bewältigungsstrategien

Wie bereits in der Reflexion meiner Person als Forscherin deutlich wurde, bedeuteten bestimmte Aspekte meiner Identität einen Vorteil für die angemessene Erhebung und Auswertung von Daten, andere aber erschwerten den Zugang zu den Forschungsfeldern. Dazu zählten etwa mein Weißsein, meine Nationalität und auch meine Rolle als Forscherin. Auch andere Faktoren, wie etwa die fehlende persönliche Verbindung zu den Pfarrern der landeskirchlichen Kooperationsgemeinden standen im Wege. Vor allem muss an dieser Stelle betont werden, dass meine Sozialisierung in der sogenannten deutschen Mehrheitsgesell-

schaft sicher dazu führte, dass mir trotz aller Bemühungen des Fremdverstehens²²⁴ und des Nachvollzug der sich präsentierenden Sinnstrukturen einige Erkenntnisse in Bezug auf die Perspektive der PCG-Akteurinnen in beiden Feldern verwehrt blieben. Dazu kommt noch die Sprache. Zwar habe ich die meisten der Gespräche mit Mitgliedern der PCG-Gemeinden auf Englisch geführt, außer in den Fällen, in denen meine Gesprächspartnerinnen sich explizit auf Deutsch unterhalten wollten, doch als Nicht-Muttersprachlerin und als nicht Twi-Sprechende ist zu erwarten, dass bestimmte Subtöne und Konnotationen dabei von mir nicht wahrgenommen bzw. bestimmte Themen, die sich aus dem Gesagten hätten ergeben können, von mir möglicherweise nicht identifiziert und so nicht angesprochen werden konnten. Allerdings konnte diese grundsätzliche Ferne zu einem gewissen Grade abgemildert werden, da ich im Feld der Partnerschaften sehr viel Zeit in Ghana und mit den Partnerinnen aus Ghana verbringen konnte. Im Feld der Kooperationen, was ich erst später untersuchte, kam mir diese Erfahrung sicher ebenfalls zu Gute. Zusätzlich wurde die Diskrepanz wohl auch durch die Tatsache reduziert, dass die Befragten zum größten Teil schon lange Zeit in Deutschland lebten und sich unsere Erfahrungswelten dementsprechend mehr überschnitten als dies bei den Ghanaerinnen der Partnerschaften der Fall war.

Sprache erwies sich aber auch in anderer Hinsicht als eine der Herausforderungen, mit der ich besonders im Feld der Partnerschaften konfrontiert war und zwar nicht aufgrund fehlender Kenntnisse, sondern *weil* ich vergleichsweise gut Englisch sprach. Zwar verfügten auch einige andere deutsche Akteurinnen über gute Englischkenntnisse, doch kam es wiederholt dazu, dass ich aufgefordert wurde, als Übersetzerin zu fungieren. In den meisten Fällen konnte ich diese Anfragen auf diplomatische Weise zurückweisen und übergab diese Aufgabe an andere. Einige Male gelang mir dies jedoch nicht, insbesondere, da ich als konstant geduldeter Gast bei den Besuchsreisen in gewisser Weise ‚in der Schuld‘ der Partnerschaften stand und mich verpflichtet fühlte, meine Dankbarkeit für diese Gastfreundschaft durch meine Unterstützung bei der partnerschaftlichen Kommunikation zu zeigen. So kam es in beiden Partnerschaften dazu, dass ich bei gemeinsamen ‚offiziellen‘ Gesprächen zwischen den Gruppen²²⁵ die Rolle der Übersetzerin übernehmen musste. Da Übersetzen niemals eine neutrale Übertragung des Gesagten in eine andere Sprache darstellt, sondern immer auch eine eigene Interpretation in sich trägt, habe ich so sicher den Verlauf dieser Gespräche mitgeprägt. Da sich dies aber m.E. nicht ohne Inkaufnahme von Spannungen zwischen mir und den Partnerschaftsakteurinnen verhindern ließ, was sich ebenfalls nachhaltig negativ auf unsere Beziehung und damit die Möglichkeiten der Datenerhebung ausgewirkt hätte, nahm ich diesen Effekt in Kauf. Besonders, da es sich nur um Einzelfälle handelte, die sich durch den Vergleich mit den Ergebnissen anderer Gespräche in die Gesamtheit der Forschung sinnvoll eingliedern ließen.

Des Weiteren haben sich zwei Themen in den Gesprächen mit den Mitgliedern der PCG-Gemeinden in Deutschland und in Ghana als herausfordernd erwiesen und zwar genau die Themen, zu denen in der

224 An dieser Stelle sei auf die vielfältigen Modelle des Fremdverstehens verwiesen, die bei transkulturellen Begegnungen helfen, eine Überbrückung der hermeneutischen Gräben zu bewirken. Siehe etwa *Sundermeier, T.*, Den Fremden verstehen, 1996; *Bennett, M.*, Towards Ethnorelativism, 1994; *Lüsebrink, H.-J.*, Interkulturelle Kommunikation, 2008; *Führung, G.*, Begegnung als Irritation, 1996. Vgl. auch Kapitel 6.1.5.3.

225 In einem Fall handelte es sich um ein Gespräch über den Fortgang der Partnerschaft, im anderen Fall über den Konfliktpunkt ‚Homosexualität‘. Vgl. zu letzterem Kapitel 4.3.

vorliegenden Arbeit zwei zusätzliche Kapitel erstellt wurden: Homosexualität und Deliverance.²²⁶ In beiden Fällen herrschen zwischen den jeweiligen landeskirchlichen und PCG-Gemeinden große Unterschiede hinsichtlich der Perspektive und der Bewertung dieser Themen. Auch ich habe zu diesen Themen einen bestimmten Zugang, der jeweils eher dem der landeskirchlichen Akteurinnen ähnelt, als dem der PCG-Mitglieder. Dies stellte sich mehrere Male als problematisch dar, da meine PCG-Gesprächspartnerinnen dies vermuteten und eine explizite Stellungnahme von mir verlangten. In einigen Fällen konnte ich dem ausweichen, doch musste ich zwei Mal ‚Farbe bekennen‘. Dies führte in einem Fall dazu, dass das Interview seinen Charakter veränderte und zu einem Konfliktgespräch wurde, bei dem ich mich auch als emotional involviert erlebte. Im anderen Fall führte meine Stellungnahme dazu, dass meine Gesprächspartnerinnen mich nicht mehr ernst zu nehmen schienen und das Gespräch beenden wollten. Da die Aufforderung zur Stellungnahme und meine Reaktion jeweils gegen Ende der jeweiligen Interviews aufkamen, bedeutete dies glücklicherweise keinen Totalverlust dieser betreffenden Gespräche. Dennoch führte es in beiden Fällen zu einem frühzeitigen Abbruch der Darstellung der Perspektiven meiner Gesprächspartnerinnen, so dass zusätzliche Einblicke verhindert wurden.

Ein wichtiges Ereignis während des Forschungsverlaufes, welches hier besondere Erwähnung finden soll, war meine Intervention im Falle der Kooperation(en) Rot.²²⁷ Als ich die dazugehörige PCG-Gemeinde kennenlernte, befand sie sich in einer ernstzunehmenden Krise, die zu einem großen Teil daraus resultierte, dass das Verhältnis zu der landeskirchlichen Gemeinde sich immer mehr verschlechterte. Aufgrund mehrerer gravierender Einschnitte in den Nutzungsrechten der landeskirchlichen Räumlichkeiten war die PCG-Gemeinde mit einem zunehmenden Mitgliederverlust konfrontiert. Über den Zeitraum mehrerer Monate hinweg hatten sich die Tage, an denen ihnen von der landeskirchlichen Gemeinde die Benutzung der Räume gewährt wurde, so weit verringert, dass sie nur noch an Sonntagen für einige Stunden Einlass fanden. Auch die Tatsache, dass sie über keinen Schlüssel verfügten, stellte sich immer mehr als Problem dar, da die landeskirchliche Pfarrerin einige Male vergaß, die Türen zu öffnen. In der Folge verließen mehrere Mitglieder die PCG-Gemeinde und an manchen Sonntagen kamen nur noch etwa fünfzehn bis zwanzig Personen zum Gottesdienst. Die von mir befragten PCG-Gemeindeleiterinnen erzählten mir, dass sie bei mehreren anderen landeskirchlichen Gemeinden der Stadt und auch dem zuständigen Missionswerk um Unterstützung gebeten hätten, doch sei in den meisten Fällen noch nicht einmal auf die Anfrage geantwortet worden. In dieser Situation entschied ich mich, meine Forscherinnenrolle abzulegen und mich für die PCG-Gemeinde einzusetzen. Ich ging davon aus, dass mein Status als evangelische Theologin sowie meine Nationalität, meine Sprachbeherrschung und mein Weißsein dazu führen würde, dass auf meine Anfragen positivere Antworten zu erwarten waren. Nach etlichen Emails, Telefongesprächen und ein paar Treffen mit Pfarrern von landeskirchlichen Gemeinden und Vertreterinnen der PCG-Gemeinde konnten wir so eine Gemeinde in der gleichen Stadt finden, die bereit war, die PCG-Gemeinde aufzunehmen und ihre Räume zu öffnen. Da diese Gemeinde sich als sehr offen für die Kooperation und die Bedürfnisse der PCG-Gemeinde erwiesen hat, ha-

²²⁶ Siehe Kapitel 4.3 und 5.3.

²²⁷ Siehe zu den verschiedenen Kooperationen und ihren Bezeichnungen Kapitel 5.1.1.

ben sich die beiden Kooperationspartner bisher sehr positiv über ihre Zusammenarbeit geäußert und die PCG-Gemeinde erfreut sich wieder über neue oder zurückgekehrte Mitglieder. Nichtsdestotrotz hatte diese Intervention meinerseits natürlich zur Folge, dass beide Gemeinden, insbesondere die PCG-Gemeinde, mir gegenüber befangen ist und höchstwahrscheinlich nichts Negatives über die von mir vermittelte landeskirchliche Gemeinde sagte. Die in der Folge geführten Interviews bestätigen diesen Verdacht größtenteils, wobei einige kritische Töne dennoch fielen. Da sich die positiven Aussagen insgesamt mit einem tatsächlichen Wachstum, mit äußeren Bedingungen wie etwa intensiven Nutzungsmöglichkeiten, der Bereitstellung eines Schlüssels und anderen Möglichkeiten sowie auch mit den Aussagen der landeskirchlichen Gemeinde decken, ist anzunehmen, dass tatsächlich nur wenige Spannungen zwischen den Gemeinden herrschen. Ich gehe also davon aus, dass durch mein Handeln zwar eine völlig freie und offene Kommunikation verhindert wurde, doch beschränkte sich dies m.E. auf ein akzeptables Niveau, so dass sich die Störung der Kommunikation zwischen mir und den Gemeinden keine gravierenden Auswirkungen auf die Forschung hatte. Insbesondere wenn der Nutzen einberechnet wird, den diese Intervention für meine Kommunikation mit anderen PCG-Gemeinden brachte: Aufgrund meines anwaltlichen Handelns öffneten sich einige Türen in den PCG-Gemeinden anderer Städte und ich konnte einen spürbaren Vertrauensvorschuss feststellen.

Nachdem nun in Kapitel 2 der grundsätzliche Kontext dargestellt wurde, innerhalb dessen die Forschung stattgefunden hat und auch die Methodik sowie einige damit zusammenhängende Reflexionen – insbesondere über mich als Forscherin und verschiedene Herausforderungen – angestellt werden konnten, soll es nun es nun darum gehen, die tatsächlich untersuchten Fälle in beiden Forschungsfeldern vorzustellen und die Analyse der erhobenen Daten hinsichtlich der darin zum Ausdruck kommenden Beziehungen durchzuführen. Zunächst wende ich mich dafür dem Feld der Partnerschaften zu.

4 Begegnungsfeld I: Deutsch-Ghanaische Partnerschaften

4.1 Akteurinnen, Rahmenbedingungen und Aktivitäten

4.1.1 Untersuchte Partnerschaftsgruppen

Das Sample im Begegnungsfeld I besteht aus zwei Partnerschaften, die im Rahmen der Forschung als Partnerschaft Süd und Partnerschaft Nord bezeichnet wurden. Die Auswahl des Samples wurde durch folgende Rahmenbedingungen und Kriterien bestimmt: Zum Zwecke eines erleichterten Zugangs zu den Partnerschaften wurde Kontakt mit deutschen Missionswerken hergestellt, die deutsch-ghanaische Partnerschaften begleiten. Da nur die EMS solche zwischen landeskirchlichen und PCG-Gemeinden und Kirchenkreisen betreut, konnte der Kreis der in Frage kommenden Partnerschaften schnell eingegrenzt werden, insbesondere da die entsprechenden Partnerschaften im Rahmen der EMS nur etwa 20 Fälle umfassen, unter denen wiederum einige derzeit wenig oder nicht aktiv sind.²²⁸ Nicht in Betracht kamen Partnerschaften, die in Bezug auf ihre Gruppenstruktur zu komplex waren oder noch andere zusätzliche Partnerinnen einschlossen.²²⁹ Als Kriterien zur Auswahl aus dem verbleibenden Pool diente erstens der Faktor Aktivitäten, zweitens der Faktor Dauer der Partnerschaft und drittens der Faktor Zugänglichkeit.

In Bezug auf den ersten Faktor sollte es sich um Partnerschaften handeln, die sich regelmäßig gegenseitig besuchen und in denen finanzielle oder materielle Hilfe nach eigener Aussage nicht im Zentrum der Aktivitäten steht. Grund für diese Kriterien war auf der einen Seite die Minimierung von Unterschieden, um Vergleichbarkeit herzustellen. Andererseits war ein Grund die Erhöhung von Repräsentativität des Samples, da eine Voruntersuchung des Praxisfeldes ‚Partnerschaften‘ ergeben hatte, dass diese Aktivitätsausprägung auf die Mehrheit von Partnerschaften zwischen landeskirchlichen Gruppen und Gruppen aus dem Süden zutrifft. Des Weiteren sollte gewährleistet sein, dass die Partnerschaft schon einige Jahre bestanden haben sollte, so dass von einer gewissen Stabilität und Kontinuität ausgegangen werden konnte. Gleichzeitig sollte aber sowohl eine sehr langjährige Partnerschaft als auch eine eher junge Partnerschaft in das Sample aufgenommen werden. Grund für diese Auswahl war der Wunsch nach Maximierung von Unterschieden mit dem Ziel, die Varianz im Untersuchungsfeld auszuloten und nach Strukturen zu suchen, die fallübergreifend wirken. Das letzte Kriterium Zugänglichkeit betrifft die forschungspraktische Realität des Samplings. So reagierten nicht alle angeschriebenen Partnerschaftsgruppen auf Anfragen oder taten dies sehr spät. Teilweise spielte Zeitmangel der Ansprechpersonen eine Rolle, so dass die entsprechenden Partnerschaften in der Forschung nicht berücksichtigt werden konnten. Die Zahl zwei der untersuchten Fälle ergab sich ebenfalls aus forschungspraktischen Überlegungen: Da in jeder Partnerschaft pro Partnerschafts-

228 Vgl. Interview Edwards-Raudonat. Evtl. bestehende Partnerschaften zwischen landeskirchlichen und PCG-Gemeinden und Kirchenkreisen ohne Anbindung an Missionswerke konnten bei der Suche nicht berücksichtigt werden.

229 So wurden Partnerschaften ausgeschlossen, die geographisch sehr verstreute oder sehr zahlreiche Gemeinden umfassten sowie solche, die zwischen Kirchen dreier Länder bestehen, da dies die Datenerhebung erheblich erschweren würde.

gruppe je ein bis zwei Gruppeninterviews und eine längere Phase der Teilnehmenden Beobachtung sowie einige ergänzende Einzelinterviews durchgeführt werden sollten, erlaubten begrenzte personelle und zeitliche Ressourcen nicht die Aufnahme von mehr Partnerschaften.

Partnerschaft Nord

Die Partnerschaft Nord besteht aus zwei deutschen, landeskirchlichen Gemeinden und einem Church District (Kirchenkreis) der PCG. Die Partnerschaft Nord bestand im Jahr 2014 seit 30 Jahren, wurde also im Jahr 1984 gegründet. Die Gründung geht zurück auf einen deutschen Pfarrer, der als Sohn eines Missionars in Ghana aufwuchs und durch seine Kontakte in Ghana und Deutschland die Verbindung für eine Partnerschaftsgründung schaffen konnte. Zunächst waren drei deutsche Gemeinden in der Partnerschaft aktiv, doch eine Gemeinde schied auf eigenen Wunsch wegen Unzufriedenheit mit der finanziellen Kooperation nach einigen Jahren aus, so dass zum Erhebungszeitraum nur noch zwei landeskirchliche Gemeinden in der Partnerschaft aktiv waren (s. Kapitel 4.1.3).

Die Partnerinnen in Deutschland

Die deutschen Partnergemeinden befinden sich im Kontext einer mittelgroßen Stadt, welche im Jahr 2011 einen sinkenden christlichen Bevölkerungsanteil von 67% aufwies, der sich aus 43% Mitgliedern der landeskirchlich-evangelischen, 19% der römisch-katholischen und 4% anderer christlicher Kirchen zusammensetzte. 6% der Bevölkerung rechneten sich anderen Glaubensgemeinschaften zu, während 26% sich als nicht zugehörig zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft bezeichneten.²³⁰ Der Kontext der deutschen Partnerinnen ist also im deutschlandweiten Vergleich leicht überdurchschnittlich religiös und eher evangelisch geprägt.

Die Stadt hat einen hohen Anteil an 20- bis 30-Jährigen, da sie über eine große Universität verfügt, was auch kulturell das Stadtbild prägt. Dies bedingt auch eine relativ hohe Fluktuation der Bevölkerung. Auch der Anteil der nichtdeutschen Bevölkerung ist im Vergleich zum Bundesdurchschnitt erhöht. Gleichzeitig sind auch hier wie in Gesamtdeutschland ein Anstieg des Durchschnittsalters der Bevölkerung und eine geringe Geburtenrate zu verzeichnen. Die Arbeitslosenquote ist etwas höher als die des gesamten Bundesgebietes und in manchen Stadtteilen spielen Jugendkriminalität eine Rolle bei gleichzeitig geringem Besuch von Oberschulen.

Die beiden Gemeinden der Partnerschaft, die zusammen ca. 4.400 Gemeindemitglieder umfassen, befinden sich in unterschiedlichen Stadtteilen, weisen aber ähnliche Merkmale auf: Beide werden von einem Pfarrer in Vollzeit geleitet, verfügen über Kinder-, Jugend- und Seniorengruppen, sowie über Gesangs- und Posaunenchor. Des Weiteren verfügen beide über eine eigene Einrichtung zur Kinderbetreuung, die Kita- und Hortplätze für die Familien der Stadtteile anbieten. Eine der beiden Gemeinden hat eine sehr lebendige und breite Jugendarbeit und legt auf die Stärkung dieser auch großen Wert.

Die Sozialstruktur beider Gemeinden zeichnet sich durch einen starken Anteil von aktiven Mitgliedern aus der bürgerlichen Mittelschicht aus, die in der Mehrheit ein Alter über 40 Jahren und älter aufwei-

²³⁰ Vgl. Zensusdatenbank des Zensus 2011, <https://ergebnisse.zensus2011.de/#Home> (zugegriffen am 24. Juni 2014).

sen. Die Frömmigkeitsform kann als bürgerlich-liberal bezeichnet werden und wird fast ausschließlich im allwöchentlichen Sonntagsgottesdienst ausgelebt, der im Durchschnitt etwa von 30-40 Personen besucht wird.

Die Partnerinnen in Ghana

Der ghanaische Church-District besteht aus ca. 2.000 Gemeindemitgliedern in zwölf Gemeinden, die von fünf Pfarrerinnen und zwölf ehrenamtlichen Gemeindeleiterinnen betreut werden. Außer einer Stadtgemeinde sind alle Gemeinden sehr ländlich geprägt. Die Region ist ökonomisch schwach und weist eine starke Subsistenzwirtschaftsstruktur auf mit einer Analphabetenrate von 60%. Es gibt nur eine größere Stadt mit ca. 47.000 Einwohnerinnen. Ein wichtiger Arbeitgeber ist das kircheneigene Krankenhaus, das auch über die Region hinaus das zentrale medizinische Versorgungszentrum ist. Die religiöse Struktur der Gegend wird von drei großen Gruppierungen geprägt: 42% der Bevölkerung gehört verschiedenen christlichen Kirchen an, wovon 7% protestantischen Kirchen, vor allem der PCG, zugehörig sind. 27% sind muslimisch und 28% zählen sich traditionellen Religionen zu.²³¹ Damit liegt der christliche Bevölkerungsanteil weit unter dem nationalen Wert, der muslimische sowie der der traditionell Gläubigen deutlich darüber. Die Gruppe derer, die sich keiner Religion zuordnet, liegt mit 2,8% ebenfalls unter dem landesweiten Wert. Offene religiöse Konflikte spielen keine Rolle, auch wenn bei den christlichen Konfessionen ein klar missionarischer Anspruch besteht und eine starke Konkurrenzsituation zwischen protestantischen, katholischen und pentekostal-charismatischen Kirchen das religiöse Feld prägt.

Die Region ist sehr divers bevölkert und die Menschen ordnen sich mehreren unterschiedlichen ‚ethnischen Gruppen‘ zu. Seit dem Jahr 2000 kam es immer wieder zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, die bis ins Jahr 2011 zu hunderten Toten und Verletzten führten. Dies hat das Leben der Stadtgemeinde des Partnerbezirkes beeinträchtigt, da es auch zwischen Kirchenmitgliedern zu solchen Spannungen kam und Ausgangssperren verhängt wurden, was die Durchführung von Treffen und Gottesdiensten erheblich erschwerte. In der Folge wurde das Zusammengehörigkeitsgefühl der Kirchenmitglieder stark geschwächt. Des Weiteren ist die Stadtgemeinde davon geprägt, dass viele Gemeindemitglieder nur für einen kurzen Zeitraum vor Ort sind, da sie aus strukturstärkeren Gebieten für einige Monate oder Jahre in die Gegend beruflich entsandt wurden, um danach wieder zurückzukehren. Dies trägt auch zu einer Vergrößerung der ohnehin ausgeprägten Sprachenvielfalt bei, die bedingt, dass Gottesdienste auf drei oder vier Sprachen gehalten werden.

Der District verfügt über wenig materielle Ressourcen, da auch die Mitglieder fast ausschließlich Subsistenzwirtschaft betreiben. Hier versucht die Kirche durch Fortbildungen im landwirtschaftlichen Bereich durch eine kircheneigene NGO Abhilfe zu verschaffen und die Region wirtschaftlich zu stärken.

Insgesamt ist die Kirchenanbindung sehr hoch, so dass Mitglieder in der Regel jeden Sonntag zum Gottesdienst erscheinen, wodurch der Gottesdienstbesuch sehr zahlreich ist. Es gibt diverse Kinder-, Jugend- und Erwachsenengruppen, von denen besonders die Women's-Fellowship sehr stark aufgestellt ist.

²³¹ Vgl. *Ghana Statistical Service*, 2010 Population and Housing Census, 2012, S. 40.

Die Frömmigkeitsstruktur ist durch eine Orientierung an der Bibel und deren wörtlicher Interpretation sowie durch eine starke Geistspiritualität geprägt. Eine zentrale Rolle spielt der Gedanke der Mission im Sinne einer Evangelisierung der muslimisch und traditionell Religiösen in der Region.

Partnerschaft Süd

Die Partnerschaft Süd begann mit den ersten Kontakten im Jahr 2006 und besteht offiziell mit der Unterzeichnung der Partnerschaftsvereinbarung seit 2008. Sie umfasst auf beiden Seiten jeweils eine mittlere Kirchenebene: in Ghana eine Presbytery, in Deutschland ein Kirchenkreis. Die Partnerschaft entstand durch den beiderseitigen Wunsch nach einer Übersee-Partnerschaft und durch die Vermittlung der EMS. Besonders der persönliche Kontakt der EMS zu dem damaligen Chairman der ghanaischen Presbytery, der einige Jahre als ökumenischer Mitarbeiter in Deutschland gearbeitet hatte, war für die Vermittlung der Partnerschaft entscheidend.

Die Partnerinnen in Deutschland

Der deutsche Kirchenkreis besteht aus 14 Pfarrämtern, die insgesamt 21 Gemeinden mit ca. 20.000 Kirchenmitgliedern betreuen. Die Region ist eher ländlich geprägt und verfügt über keine Stadt mit mehr als 24.000 Einwohnerinnen. Wirtschaftlich ist die Region sehr stark und lebt vornehmlich von verarbeitendem Gewerbe. Die Arbeitslosigkeit ist mit knapp 4% im bundesweiten Vergleich sehr gering. Der Anteil der ausländischen Bevölkerung ist in der größten Stadt der Region mit 6% ebenfalls vergleichsweise gering und stellt dabei den höchsten Wert der Region dar.

Die Religionsstruktur weist eine Diskrepanz zwischen der Gesamtregion und der größten Stadt auf: Während insgesamt 42% der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche und nur 33% der evangelischen Landeskirche angehören, sind in der größten Stadt der Region 44% aller Menschen evangelisch und nur 38% katholisch. Beide Konfessionen spielen also in der Region der deutschen Partnerinnen wichtige Rollen. Andere Religionen sind nur zu einem Prozent vertreten und lediglich 12% bzw. 14% rechnen sich keiner öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft zu. Insgesamt findet sich hier also eine stark überdurchschnittliche Religionsanbindung.²³²

Der Kirchenkreis verfügt über ein reges Gemeindeleben, das von einer noch weitgehend intakten Volkskirchlichkeit geprägt ist, die alle Generationen umfasst. Besonders in den ländlichen Gemeinden werden die Gottesdienste zahlreich besucht und auch die verschiedenen kirchlichen Kinder-, Jugend- und Erwachsenenangebote werden gut angenommen. Dennoch leidet auch diese Region unter Mitgliederverlust und fehlendem Nachwuchs. Gleichzeitig besteht eine sehr starke Kinder- und Jugendarbeit, die teilweise in der Lage ist, dem entgegenzuwirken.

Die Frömmigkeitsstruktur ist divers und unterscheidet sich besonders zwischen städtischen und ländlichen Gemeinden. An einigen Orten und besonders unter den Pfarrerinnen ist eine stark bürgerlich-liberale Haltung erkennbar, an anderen Orten dominiert eine wertkonservativere Ausrichtung, die teilweise eine Orientierung an einer wörtlichen Bibelinterpretation beinhaltet.

232 Vgl. Zensusdatenbank des Zensus 2011: <https://ergebnisse.zensus2011.de/#Home> (zugegriffen am 24. Juni 2014).

Die Partnerinnen in Ghana

Die ghanaische Presbytery der Partnerschaft Süd umfasst sieben Districts, deren knapp 13.000 Gemeindemitglieder von 20 Pfarrerinnen und 60 ehrenamtlichen Gemeindeleiterinnen betreut werden. Sie erstreckt sich über ein sehr weites Gebiet von über 20.000 km², welches vor allem ländlich geprägt ist, aber einige städtischere Zentren aufweist, deren größtes ca. 60.000 Einwohnerinnen hat. Landwirtschaft und Fischfang ist für etwa die Hälfte der Menschen die primäre Einnahmequelle, es gibt jedoch auch ein starkes herstellendes Gewerbe und auch der Einzelhandel bietet vielen Menschen Beschäftigung.²³³ Die Analphabetenrate liegt mit 29% nur knapp über dem nationalen Wert.²³⁴

Die religiöse Struktur umfasst eine starke christliche Mehrheit mit 73% der Bevölkerung, darunter 27% charismatisch-pentekostale und 21,4% protestantische Christinnen, was ungefähr den landesweiten Zahlen entspricht. Die PCG spielt in der Region eine untergeordnete Rolle und ist in vielen Teilen der Presbytery nicht oder nur marginal präsent. Ihr Einfluss beschränkt sich auf einige der städtischen Zentren und auf verstreute ländliche Gebiete. Der Islam wird nur durch eine Minderheit repräsentiert (4,7%), wohingegen die Anhänger traditioneller Religion überdurchschnittlich zahlreich sind (14%).²³⁵

Der Großteil der Bevölkerung in der Region ordnet sich derselben ‚ethnischen Gruppe‘ zu, doch sind auch andere Gruppen und damit Sprachen präsent. In den Gottesdiensten der PCG wird meist Akan und eine weitere lokale Sprache gesprochen.

Die Kirche verfügt über ein breites Netz von Primärschulen und über eine weiterführende Schule, sowie über ein Computerzentrum, in dem Fort- und Ausbildungen durchgeführt werden. Die Presbytery legt großen Wert auf die theologische Fortbildung ihrer ehrenamtlichen Gemeindeleiterinnen und unterhält dafür ein eigenes Zentrum, welches unter anderem von den deutschen Partnerinnen finanziert wird.

Insgesamt ist auch hier die Kirchenanbindung sehr hoch und der Gottesdienstbesuch zahlreich. Wie im ghanaischen District der Partnerschaft Nord bestehen verschiedene Kinder-, Jugend- und Erwachsenen-gruppen und die Women's-Fellowship sticht durch besondere Stärke hervor. Auch die Frömmigkeitsstruktur ähnelt sich stark und ist von einer Orientierung an der Bibel und deren wörtlicher Interpretation sowie durch eine starke Geistspiritualität geprägt.

4.1.2 Rahmenbedingungen der Partnerschaften

Die beiden untersuchten Partnerschaften weisen bestimmte Rahmenbedingungen auf, die bestimmen, wer in der Partnerschaft miteinander in Beziehung tritt, wie dies getan wird und unter welchen Voraussetzungen. Diese Rahmenbedingungen sollen im Folgenden dargestellt werden.

a) Partnerschaftsausschüsse

Beide untersuchten Partnerschaften organisieren sich durch Partnerschaftsausschüsse bzw. Partnership-Committees, die die jeweiligen Gemeinden bzw. die Kirchenebene auf jeder Seite vertreten. Sie sind verantwortlich für Kommunikation und Aktivitäten der Partnerschaft und bestehen aus fünf bis zehn Personen,

²³³ Vgl. Ibid., S. 74.

²³⁴ Vgl. Ibid., S. 42.

²³⁵ Vgl. Ibid., S. 40.

unter denen sowohl Pfarrerinnen als auch Laien zu finden sind. In der Zusammensetzung der Ausschüsse unterscheiden sich deutsche und ghanaische Ausschüsse in zwei Punkten voneinander. Erstens in Bezug auf das Kriterium zur Mitgliedschaft im Ausschuss und zweitens in Bezug auf die Auswahl der Leiterinnen: Während im deutschen Partnerschaftsausschuss vornehmlich das Interesse an der Partnerschaft ausschlaggebend für die Mitgliedschaft ist, besteht das ghanaische Partnership-Committee aus Repräsentantinnen verschiedener Kirchengruppen, wie zum Beispiel der Women's-Fellowship (Frauenkreis), der Young Adult's Fellowship (Kreis Junger Erwachsener) oder der Catechists (ehrenamtliche Gemeindeleiterinnen). Spielt im deutschen Zusammenhang die persönliche Motivation eine große Rolle, steht für die ghanaische Kirche die repräsentative Einbeziehung aller Untergruppen der Kirche in die Partnerschaftsarbeit im Vordergrund. In Bezug auf die Leitung unterscheiden sich die Strukturen insofern, als dass in Deutschland eine Person für die Leitung von den Ausschussmitgliedern gewählt wird, während diese Position in Ghana von der jeweiligen höchsten geistlichen Führungsperson (District Pastor oder Chairperson) delegiert oder von dieser selbst ausgefüllt wird.

Die Ausschüsse treffen sich in sehr unterschiedlicher Frequenz, manche monatlich, andere drei bis vier Mal im Jahr. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben ist die Organisation der regelmäßigen gegenseitigen Besuche und die Aufrechterhaltung der Kommunikation zu den Partnerinnen zwischen diesen Reisen. Des Weiteren fällt auch die Pressearbeit und Information der eigenen Kirchenmitglieder über Partnerschaftsaktivitäten in den Verantwortungsbereich der Ausschüsse sowie die Konzipierung und teilweise Durchführung von Partnerschaftsgottesdiensten und anderen die Partnerschaft betreffenden Aktivitäten (z.B. das Programm ‚Reading the Bible with the Eyes of Another‘, welches die EMS angestoßen hat). Auf deutscher Seite gehört auch die Beschaffung von Geldmitteln zur Finanzierung der Besuchsreisen sowie zur Unterstützung der Partnerinnen zu den Aktivitäten des Ausschusses und damit auch die Organisation von Verkaufsständen, Vorträgen oder Ähnlichem.

b) Vereinbarungen

In der Organisation der Partnerschaft stützen sich die Partnerinnen auf Vereinbarungen, die entweder schriftlich oder mündlich getroffen worden sind. Im untersuchten Sample existiert in der Partnerschaft Süd eine schriftliche Vereinbarung, während die Partnerschaft Nord auf mündliche Vereinbarungen aus der Anfangszeit der Partnerschaft zurückgreift.

Die mündlichen Vereinbarungen der Partnerschaft Nord wurden in den geführten Interviews²³⁶ geschildert. Sie umfassen sowohl ein Bekenntnis zu Aufbau und Pflege einer geschwisterlichen Beziehung, die sich auf Jesus Christus beruft, als auch die Benennung des Voneinander Lernens in Bezug auf den Glauben und dessen verschiedene Ausdrucksformen als primäres Ziel der Partnerschaft. Besonders betont wird die Gleichberechtigung, die aus Sicht der ghanaischen Partnerinnen die Partnerschaft zu anderen Nord-Süd-Beziehungen unterscheidet und als gegeben verstanden wird. Im Zentrum der Vereinbarung stehen also der Aufbau und die Pflege von Beziehung zwischen Glaubensgeschwistern, die besonders ein Lernen fokussiert.

236 Vgl. besonders Interview Ghana Nord 1, Passagen „Partnership in a nutshell“ und „Money“.

In die Tat umgesetzt werden soll dieses Beziehungshandeln gemäß den Vereinbarungen primär über Besuche und das gegenseitige Gebet, was auch einen alljährlichen Partnerschaftsgottesdienst einschließt. Die Rolle der finanziellen Unterstützung innerhalb der Vereinbarungen wird ambivalent geschildert: Einerseits wird sie als eine der Hauptmotivationsgründe des Initiators der Partnerschaft beschrieben, dass er die Notwendigkeit sah, die Kirchenarbeit in einer wirtschaftlich armen Region finanziell zu unterstützen, was auch über die Jahre auf vielfältige Weise geschah. Andererseits wird berichtet, dass die finanzielle Unterstützung nie teil der Vereinbarung war und dass diese von den deutschen Partnerinnen zusätzlich und ohne Verpflichtung geleistet wurde. In einem Klärungsgespräch, welches einige Jahre nach Beginn der Partnerschaft anlässlich eines Konfliktes über die Rolle der Finanzen geführt wurde, wurde diese Regelung von beiden Seiten bestätigt. Für die explizit getroffenen Vereinbarungen spielt also letztere Perspektive die entscheidende Rolle.

Ähnliches wird in der schriftlichen Vereinbarung der Partnerschaft Süd deutlich. Diese ist mit fünf Seiten recht umfangreich und wurde maßgeblich von den deutschen Partnerinnen verfasst und von Vertreterinnen beider Seiten unterschrieben. Sie existiert in deutscher und englischer Version und umfasst drei Teile: Die Vereinbarung selbst, ein Zusatzprotokoll und ein Dokument mit dem Titel ‚Zum Umgang mit Spenden‘, welches von den deutschen Partnerinnen allein unterschrieben wurde, aber der Vereinbarung beigelegt ist. Die eigentliche Partnerschaftsvereinbarung beruht auf der Vorlage der zugehörigen deutschen Landeskirche und ist bis auf die Namen der beteiligten Partnerinnen gleichlautend. In ihr wird mit der Zweckbekundung einer „ökumenisch-missionarischen Horizonterweiterung“ und eines „wechselseitigen Lernens vom Glauben der anderen“ der Lernbegriff ins Zentrum gestellt, der sich explizit auf religiöse Inhalte und Formen bezieht. Gleichzeitig wird mit der Formulierung „Verantwortung füreinander übernehmen“ der Anspruch einer engen Verbundenheit deutlich. Wie in der Wiedergabe der mündlichen Vereinbarungen der Partnerschaft Nord geht es hier also um ein intensives Beziehungshandeln mit einer Fokussierung von Lernhandlungen.

Zur konkreteren Identifizierung der geplanten Aktivitäten der Partnerschaft wurde der Vereinbarung ein Zusatzprotokoll angehängt, welches fünf Ziele umfasst und diese näher qualifiziert:

- 1) *Wir informieren uns regelmäßig und auf breiter Basis über die aktuelle Situation in unseren Gemeinden und im Bezirk. Dazu tauschen wir die Adressen der jeweiligen Verantwortlichen aus, um einen direkten Kontakt zu ermöglichen.*
- 2) *Am [...] begehen wir in allen unseren Gemeinden den jährlichen Partnerschaftssonntag. Dazu bereitet jeweils einer der beiden Partnerinnen einen Entwurf mit Gebeten, Liedern und Predigtgedanken sowie weiteren Anregungen zur Gestaltung des Partnerschaftssonntages vor. [...] Darüber hinaus freuen wir uns über wechselseitige Grußbotschaften etwa zur Konfirmation oder zum Weltgebetstag der Frauen, um so auch in der Fürbitte die geistliche Verbundenheit konkret werden lassen zu können.*
- 3) *Bei weiteren Besuchen fokussieren wir neben entwicklungspolitischen Fragestellungen insbesondere auch die Möglichkeiten zur gemeinsamen Fortbildung unserer haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, etwa in Form des Bibel-Teilens und der theologischen Reflexion über unsere jeweiligen Arbeitsschwerpunkte.*
- 4) *Wir bedenken regelmäßig alle 2 Jahre unter Einbeziehung der jeweiligen Bezirkspartnerratsausschüsse den Stand unserer Partnerschaftsbeziehungen, um auf Veränderungen und Entwicklungen angemessen reagieren zu können.*
- 5) *Gemeinsame missionarische und soziale Projekte werden auf Vorschlag von [...] (ghanaische Partnerinnen, C.E.) und nach Zustimmung von [...] (deutsche Partnerinnen, C.E.) geplant, kalkuliert und nach der Realisierung zeitnah innerhalb von 6 Monaten durch einen Bericht dokumentiert.*

Durch dieses Zusatzprotokoll wird genauer umrissen, wie die Aktivitäten konkret ausgestaltet werden sollen und ihre Grenzen werden ausgelotet. Die Betonung liegt auch hier besonders auf Austausch und Beziehungsbildung, sowie auf einem gegenseitigen Lernen, was in Punkten 1), 2) und 3) deutlich wird. Durch die Nennung des Evaluationsvorhabens und der Handhabung bei Projekten wird aber auch ein Wunsch nach Regulierung und Kontrolle der Beziehung deutlich.

Durch die explizite Nennung von sozialer und missionarischer Zusammenarbeit ist deren Legitimität in der Partnerschaft Süd höher als in der Partnerschaft Nord, wo diese Aktivitäten nicht gesondert hervorgehoben werden. Dennoch verweist ihre Position als letzte der genannten Punkte ebenfalls auf eine untergeordnete Stellung im Kanon der Aktivitäten. Des Weiteren weist die Formulierung „gemeinsame missionarische und soziale Projekte“ auf das Ideal des gleichberechtigten Handelns hin und konnotiert damit die mögliche Aktivität als gemeinschaftliches Werk. Dies wird andererseits kontrastiert durch die Einforderung eines Berichtes, und die Rollenverteilung derer die vorschlagen und derer die zustimmen. Damit verweist der Punkt auch auf unterschiedliche Positionen der beiden Partnerinnen zueinander, die durch verschiedene Aufgaben in Bezug auf diese Aktivität deutlich werden.

Zur näheren Qualifizierung dieser Aktivität ist der Vereinbarung zusätzlich ein Papier beigelegt mit dem Titel ‚Zum Umgang mit Spenden‘. Dieses zwei Seiten umfassende Papier wurde vom deutschen Partnerschaftsausschuss verfasst und behandelt die Frage, welche Rolle die finanzielle Unterstützung der ghanaischen Gemeinde in der Partnerschaft spielen soll. Es beschreibt einerseits den ghanaischen Wunsch nach derselben und die deutsche Bereitschaft, dieser nachzukommen, andererseits betont es, dass „weder Armutsbekämpfung noch Entwicklungsprojekte die vordringlichen Aufgaben einer Kirchenpartnerschaft“ seien. Stattdessen stehe der Dialog über Wünsche und Machbarkeit im Vordergrund, der als gegenseitiger Lernprozess verstanden wird. Des Weiteren werden Bereiche beschrieben, die man als „vorrangig förderungswürdig“ sieht (Förderung von Seminaren und Fortbildungen, Menschen oder Gemeinden in Not, Förderung der Mobilität) und eine diesbezügliche „größtmögliche Transparenz und beiderseitige Rechenschaftspflicht“ wird eingefordert. Außerdem wird beschrieben, welche Punkte ein entsprechender Antrag umfassen muss und dass die Realisierung von Projekten auch von personellen Ressourcen abhängt. Auch hier zeigt sich also eine Ambivalenz zwischen dem Wunsch nach Gleichberechtigung und Gemeinsamkeit, was besonders in dem Begriff „Dialog“ und dem Wunsch nach „beiderseitiger Rechenschaftspflicht“ transportiert wird, und der faktischen ungleichen Rollenverteilung, die Geberinnen und Nehmerinnen vorsieht und eine Antragstellung von den einen zu den anderen beinhaltet. Hier zeigt sich einerseits, dass eine rein finanzielle Unterstützung innerhalb der Partnerschaft eher abgelehnt und eine gleichberechtigte Beziehung als Ideal formuliert wird, dass andererseits der realen finanziellen Ungleichheit Rechnung getragen werden soll. Der Text weist damit eine ähnliche Spannung auf, die auch in den Berichten über den Daseinszweck der Partnerschaft Nord erkennbar ist, wobei im Rahmen der Vereinbarungen unklar bleibt, inwiefern der Wunsch nach Besserung der eigenen ökonomischen Lage durch die Partnerschaft auch von der ghanaischen Seite in diese hineingetragen wird. Ihre Perspektive wird in der schriftlichen Vereinbarung nicht widergespiegelt, da das Dokument ‚Zum Umgang mit Spenden‘ aus deutscher Feder stammt und nur die Unter-

schriften der deutschen Partnerinnen trägt. Auch in den Berichten über die mündlichen Vereinbarungen der Partnerschaft Nord erscheint das Bedürfnis nach ökonomischer Verbesserung als primär deutsches. Die ghanaische Perspektive wird explizit erst mit der späteren Aussprache der Partnerschaft Nord über die Rolle der finanziellen Unterstützung in der Partnerschaft herausgestellt: Diese soll keinen zentralen Aspekt der Partnerschaft darstellen.

c) Finanzierung und Geldtransfers

In beiden untersuchten Partnerschaften spielen Geldmittel auf zweierlei Arten eine Rolle. Erstens verursacht Partnerschaftsarbeit Kosten, wenn sie auf Begegnung ausgerichtet ist. So müssen vor allem Besuchsreisen finanziert werden. Wie oben beschrieben, werden diese Geldmittel zum großen Teil von den deutschen Partnerinnen aufgewendet. Die Mittel dafür stammen teilweise aus dem Budget der deutschen Gemeinden bzw. Kirchenkreise, teilweise aus Spenden und Kollekten, teilweise aus Mitteln von kirchennahen Institutionen wie etwa Missionswerken und teilweise aus Privatmitteln. Auch auf ghanaischer Seite werden Kirchenmittel, Kollekten und private Gelder aufgewendet, um die Besucherinnen zu versorgen und ihnen Reisen zum und im Partnergebiet zu ermöglichen.

Zweitens beinhalten beide untersuchten Partnerschaften (wie die große Mehrzahl aller kirchlichen Nord-Süd-Partnerschaften) die Unterstützung bestimmter Projekte der nicht-deutschen Partnerinnen. Diese Projekte sind sehr vielfältig und reichen von Bildungs- über Nothilfe- bis zu Baumaßnahmen. Die Mittel für diese Unterstützung stammen sowohl aus den laufenden Budgets der Gemeinden und Kirchenkreise als auch aus Spenden und Kollektengaben. Teilweise werden auch Gelder durch den Verkauf von ghanaischen Souvenirs oder Lebensmitteln auf Festen und Märkten gewonnen.

Die Art und Weise der Projektunterstützung ist in den untersuchten Partnerschaften unterschiedlich. So gab es in der Partnerschaft Nord über die 30 Jahre der Partnerschaft unterschiedlichste Projekte, die unterstützt wurden, während sich die erst einige Jahre bestehende Partnerschaft Süd bisher vor allem auf ein langfristiges Projekt konzentriert hat. Ein langfristiges Engagement in der Partnerschaft Nord bestand in der Finanzierung eines ‚Poor and Sick Funds‘, mit dem die Behandlung von mittellosen Patienten im kircheneigenen Krankenhaus des ghanaischen Kirchenkreises getragen wurde. Abgesehen davon handelte es sich um einmalige Zahlungen, mit denen bestimmte Anschaffungen oder Reparaturen gemacht oder Nothilfe geleistet werden konnte. Darunter befanden sich die Versendung von gebrauchten Krankenhausbetten aus Deutschland und der Kauf und die Verschickung eines Geländewagens sowie die Reparatur des späteren Kirchenkreisautos. Auch wurde der Bau eines Pfarrhauses zu großen Teilen finanziert. Seit einigen Jahren besteht die Unterstützung durch die deutschen Partnerinnen nicht mehr in zweckgebundenen Zahlungen, sondern in einem Betrag von 1000 Euro pro Jahr, welche die ghanaischen Partnerinnen gemäß eigener Vorstellungen einsetzen können.

Die deutschen Partnerinnen der Partnerschaft Süd unterstützen seit dem Beginn der Beziehung die Ausbildung der ehrenamtlichen Gemeindeleiterinnen der Presbytery mit einem festen Betrag. Zusätzlich gab es einzelne kleinere Geldgaben, die zum Beispiel die Reparatur eines Kindergartendaches oder die Be-

handlung eines kranken Gemeindemitglieds betrafen. Wie im Text ‚Zum Umgang mit Spenden‘ festgehalten, müssen Beträge für diese Zwecke separat beantragt und genehmigt werden.

Wer jeweils die Initiative für diese Projekte und deren Unterstützung ergriff, ist innerhalb der Partnerschaft umstritten. So sehen die deutschen Partnerinnen eher die Ghanaerinnen als diejenigen, die verschiedene Projekte vorschlagen, die im Rahmen der Partnerschaft unterstützt werden könnten. Die ghanaischen Partnerinnen haben eher den Eindruck, dass der Wunsch der deutschen Seite zu helfen meist der ausschlaggebende Faktor für die Unterstützungsleistungen ist (siehe dazu die jeweiligen Abschnitte im Kapitel 4.2.1 ‚Motivations- und Interessenlagen‘).

In der Kommunikation der deutschen Partnerschaftsausschüsse mit den eigenen Gemeindemitgliedern spielt die finanzielle Unterstützung der ghanaischen Partnerinnen eine wichtige Rolle. So wird in Partnerschaftsgottesdiensten oder bei Präsentationen der Partnerschaft in der Regel auf die Projekte, die derzeit unterstützt werden, hingewiesen und erläutert, dass hierfür Spenden erbeten werden und wieso das Geld benötigt wird.

4.1.3 Aktivitäten der Partnerschaften

Partnerschaften werden lebendig durch die in ihrem Rahmen durchgeführten Aktivitäten. In den untersuchten Partnerschaften umfassen diese in erster Linie Besuchsreisen, ein jährlich stattfindender Partnerschaftsgottesdienst und kontinuierliche offizielle und inoffizielle Kommunikation zwischen Aktiven der Partnerschaften.²³⁷

a) Besuchsreisen

In den untersuchten Partnerschaften finden in der Regel²³⁸ alle zwei Jahre Besuchsreisen statt, bei denen sich die Partnerinnen in den Rollen der Reisenden und der Gastgebenden abwechseln. Diese Reisen dauern zwischen zwei und drei Wochen²³⁹ und umfassen drei bis sechs Reisende. Diese setzen sich zusammen aus Männern und Frauen, sowie Pfarrerinnen und Laien. Diese Quotierung wird vor allem von den deutschen Partnerinnen eingefordert und explizit in Korrespondenzen zur Planung der Besuche gewünscht. Als Grund für diese Forderung wird die angemessene Repräsentanz von Laien und Frauen genannt, die sonst bei Besuchen als gefährdet gesehen wird. Auffällig ist dabei, dass demgegenüber eine Tendenz der deutschen Reisegruppen der Partnerschaft Nord zu beobachten ist, nicht genug Pfarrerinnen zu finden, die Interesse an der Teilnahme an Besuchsreisen zeigen.

Finanziert werden diese Reisen zum Großteil von den deutschen Partnerinnen, was vor allem die Flugkosten betrifft. Hier werden teilweise auch Mittel von Missionswerken oder dem Evangelischen Entwicklungsdienst eingeworben. Die ghanaischen Partnerinnen tragen die Kosten, die durch die Akquise der eigenen Visa entstehen, was durch die dadurch notwendigen mehrmaligen Reisen in die Hauptstadt Accra

237 Vgl. zu den Aktivitäten der Partnerschaft und ihren Auswirkungen auf die Partnerschaftsbeziehung Kapitel 4.2.3.

238 In Phasen geringen Kontaktes wurde die Frequenz teilweise ausgedehnt bzw. bei besonderen Besuchskontakten (bspw. durch Jugenddelegationen) wurden reguläre Besuche ausgesetzt.

239 Es wurde in der Partnerschaft Nord berichtet, dass frühere Besuchsreisen zu Anfang der Partnerschaft auch mehrere Monate umfassten, doch mussten sie aus Geldmangel und wegen des Aufwandes, Besucherinnen für einen solchen Zeitraum unterzubringen, gekürzt werden.

kostspielig sein kann. Kost, Logis und Transport innerhalb des Ziellandes wird in der Regel von der gastgebenden Seite getragen, wobei bei Besuchen in Ghana teilweise auch Geldgaben zur Deckung dieser Kosten – allerdings ohne vorherige Absprache mit den Partnerinnen – überreicht wurden. Zusätzlich stellen die deutschen Partnerinnen in der Regel Mittel als ‚Taschengeld‘ für die ghanaischen Gäste bereit, welche als Geschenk während des Besuches präsentiert werden.

Innerhalb der Forschung wurde jeweils eine Besuchsreise in Deutschland in beiden Partnerschaften von mir beobachtend begleitet. Des Weiteren berichteten die deutschen Reisegruppen sowie die ghanaischen Gastgeberinnen ausführlich von der letzten Reise der deutschen Partnerinnen nach Ghana. Das Programm dieser beobachteten und vermittelten Besuchsreisen orientiert sich jeweils an einem vorab festgelegten Thema, namentlich ‚Diakonie‘ bzw. ‚Bildung‘. Dementsprechend bestand ein Fokus während der Reisen auf dem Besuch entsprechender Einrichtungen. Des Weiteren lag ein deutlicher Schwerpunkt auf Begegnungen und Besichtigungen, die Aufschluss über die Beschaffenheit der jeweiligen kirchlichen und außerkirchlichen Realität der Gastgeberinnen geben sollten. Dies beinhaltete etwa die Teilnahme an Treffen kirchlicher Gruppen wie etwa Hauskreisen oder Konfirmandenstunden, Besuch von Gemeindemitgliedern, touristische Ausflüge oder Treffen mit politischen Würdenträgerinnen. Ein weiterer Schwerpunkt der Besuche kann unter dem Stichwort ‚Austausch‘ identifiziert werden. Teilweise wurde zu diesem Zwecke um bestimmte Inputs der Gäste gebeten, zum Beispiel in Form von Bibelarbeiten, Predigten oder auch als Vorträge über bestimmte Lebensrealitäten des eigenen Kontextes. Inhalte dieses Austausches waren einerseits geistliche und erbauliche Gedanken, andererseits Sachinformationen über Unterschiede bei Essgewohnheiten, Kleidung, Klima, Sozialstruktur oder traditionellen Bräuche wie etwa Hochzeits- oder Beerdigungsriten.

Die Besuchsreisen werden von beiden Partnerseiten als das wichtigste Element der Partnerschaft eingeschätzt. Da im Fokus der Vereinbarungen die Beziehungsbildung und -pflege steht, spielen die Momente der tatsächlichen Begegnung und des persönlichen Kennenlernens naturgemäß eine große Rolle.

b) Gottesdienste

Einmal jährlich findet in den Partnerschaften ein sogenannter Partnerschaftsgottesdienst statt, der jeweils zu einem festgelegten Datum auf beiden Seiten gleichzeitig gefeiert wird. Dieser Gottesdienst wird abwechselnd von den Partnerinnen vorbereitet, was vor allem die Wahl des Themas und des Predigttextes betrifft. Themen beschäftigen sich meist mit theologischen und praktischen Fragen der Ökumene, wie etwa Einheit, Begegnung, unterschiedliche Gaben, Aufgaben der weltweiten Kirche etc. Teil dieser Gottesdienste ist ein Austausch von Elementen aus der Gottesdienstpraxis der Partnerinnen, so werden etwa Lieder aus dem Partnerland gesungen, Fürbitten werden ausgetauscht oder Grußworte verlesen. Inhaltlich ist eine Konzentration auf die Betonung der Zusammengehörigkeit, auf das gegenseitige Voneinanderlernen und die gegenseitige Unterstützung bei den jeweilig eigenen Problemen zu erkennen. Teilweise wird der Gottesdienst selbst oder eine angegliederte Veranstaltung genutzt, um die eigene Gemeinde über die Partnerschaft, das Partnerland und eventuelle Entwicklungen zu informieren. Auf deutscher Seite spielt auch die Information über finanzierte Projekte in Ghana eine Rolle, einerseits um die Gemeinden über den Verbleib ih-

rer Spenden zu informieren, andererseits um neue Spenden (vornehmlich in Form von Kollekten) einzuwerben. Zu diesem Zwecke werden Bilder und Videos von Begegnungen gezeigt und Teilnehmerinnen von Besuchsreisen geben Auskunft über ihre Erlebnisse.

Auf ghanaischer Seite kommen keine Bilder zum Einsatz, da dafür in der Regel die technische Ausrüstung fehlt. Dennoch wird über die Partnerschaft informiert, was teilweise mehrere Abende im Rahmen einer Partnerschaftswoche füllt. Im Zentrum des Gottesdienstes steht aber das Element des Feierns und des Dankes. So wird mit lebhafter Musik und Tanz für die Partnerschaft gedankt, die zum Anlass großer Freude genommen wird. In der Partnerschaft Süd werden in Ghana hierzu auch die eigens angefertigten Partnerschafts-T-Shirts von einem Großteil der Gemeindemitglieder getragen. Auf den T-Shirts sind die beiden Embleme der jeweiligen Kirchen zu einem eigenen Partnerschaftsblem zusammengefügt und der Vers „Together we build the kingdom of God“ ist aufgedruckt. Hier wird noch einmal die auf ökumenische Einheit ausgerichtete Zielrichtung der Partnerschaftsgottesdienste deutlich. Im Rahmen dieser Gottesdienste werden ebenfalls Kollekte gesammelt, um die Besuche der deutschen Partnerinnen zu finanzieren.

c) Kommunikation

Die partnerschaftliche Kommunikation kann in zwei Formen eingeteilt werden. Zum einen findet zwischen den Partnerschaftsausschüssen bzw. deren Vorsitzenden eine offizielle Korrespondenz statt, in der sie einander über Entwicklungen in der eigenen Gemeinde bzw. dem eigenen Kirchenkreis berichten und anstehende Besuche oder Gottesdienste organisieren. Sporadisch werden auch Grußworte anlässlich besonderer Anlässe wie etwa dem Weltgebetstag der Frauen oder Weihnachten ausgetauscht. Besonders in der Partnerschaft Nord beklagen beide Seiten, dass diese offizielle Kommunikation oft unbefriedigend bleibt, da sie sich teilweise sehr schleppend gestaltet. Die meiste Kommunikation wird per Email getätigt, was aufgrund von schwankender Netzabdeckung und einer geringen Zahl von Partnerschaftsaktiven mit Internetzugang auf ghanaischer Seite die Kommunikation erheblich verzögert.

Zum anderen tauschen Einzelpersonen, die während der Besuche Beziehungen zueinander aufgebaut haben, persönliche Grüße und Neuigkeiten aus. Letztere Form ist größtenteils von kürzerer Lebensdauer, da die individuellen Kontakte nach den Begegnungen relativ schnell wieder abreißen. Teilweise entwickeln sich aber auch langfristige Beziehungen zwischen Einzelnen, was mehrheitlich bei Laien aus den Gemeinden und weniger bei Pfarrerinnen der Fall ist, da diese nach einer gewissen Zeit das Partnergebiet wieder verlassen und andere Pfarrstellen übernehmen. In den Fällen, wo diese Pfarrerinnen weiterhin Beziehungen zu Mitgliedern der Partnerschaft Freundschaften pflegen, wird dies teilweise – besonders von ghanaischen Partnerinnen – problematisiert, da dies als ‚Mitnahme‘ der Partnerschaft gesehen wird. Einerseits entstünden dadurch Autoritätskonflikte in der Partnerschaft und andererseits könne dies zu einer Auffächerung der Partnerschaft auf mehrere Orte führen.

Die Kommunikationssprache ist Englisch. Dies ist für keine der beteiligten Personen die Muttersprache, was sich bei einzelnen Individuen durch eine geringe Ausdrucksfähigkeit in dieser Sprache zeigt. In der Gesamtheit sind die Englischkenntnisse der ghanaischen Partnerinnen höher, da die gesamte Schulbil-

dung in Ghana in dieser Sprache stattfindet. Dennoch kommt es besonders bei Besuchen auch zu Begegnungen mit Ghanaerinnen, die über sehr geringe Möglichkeiten des Ausdrucks auf Englisch verfügen, da sie wenig oder keine Schulbildung erhalten haben. In diesen Fällen muss die Kommunikation zwischen Deutschen und Ghanaerinnen von anderen Personen übersetzt werden. Diejenigen, die in der Partnerschaft aktiv sind, haben in der Regel sehr umfassende Englischkenntnisse. Auf deutscher Seite sind die Sprachkenntnisse eher geringer, aber auch hier ist es den Partnerschaftsaktiven möglich, Gespräche auf Englisch zu führen. Einzelne verfügen über sehr gutes Englisch und werden teilweise bei Besuchen in Deutschland als Übersetzerinnen eingesetzt, da es häufig zu Begegnungen kommt mit Personen, die kein Englisch können. Auffällig ist, dass Englisch bei Besuchen in beiden Ländern tendenziell nur eingesetzt wird, wenn es einen expliziten Austausch zwischen Deutschen und Ghanaerinnen gibt. Untereinander wird fast nur die eigene Muttersprache verwendet, auch wenn Personen zugegen sind, die diese Sprache nicht verstehen können.

d) Unregelmäßige Aktivitäten

Zusätzlich zu diesen regelmäßigen Aktivitäten finden in den Partnerschaften auch zeitlich begrenzte oder einmalige Aktivitäten statt. So nahmen beide untersuchten Partnerschaften am EMS-Programm ‚Die Bibel mit den Augen Anderer lesen‘ teil, bei dem es darum ging, sich gegenseitig an der eigenen Lektüre eines bestimmten Bibeltexes teilhaben zu lassen. Die beteiligten Gruppen sandten sich gegenseitig Gedanken zu einer Bibelstelle zu und ließen diese in die eigene Art, diesen Text zu lesen, einfließen. Die Partnerinnen beschrieben diesen Austausch einstimmig als bereichernd. Allerdings blieb es bisher in beiden Gruppen bei einem einmaligen Austausch dieser Art.

Des Weiteren nahmen beide Partnerschaften an dem EMS-Programm zum Globalen Lernen ‚Weltweit Wichteln‘ teil, bei dem deutsche Kindergruppen, etwa im Kindergottesdienst, Wichtelpuppen gestalten und diese an Kindergruppen der ghanaischen Partnerinnen senden. Dabei erfahren sie von ihren Leiterinnen etwas über das Partnerland Ghana und im Idealfall lernen die beschenkten Kinder in Ghana von ihren Leiterinnen etwas über Deutschland, wenn sie die Puppen erhalten. Daraufhin senden die ghanaischen Kinder – gemäß dem Programm – wieder etwas zurück, etwa einen Brief oder etwas selbst Gebasteltes. In beiden Partnerschaften ist es allerdings bei der Versendung der Wichtelpuppen durch die deutschen Kindergruppen geblieben und es kam nicht zu einer entsprechenden Reaktion der ghanaischen Gruppe. Auch berichtete die Partnerschaft Nord von der Problematik, dass Kindergruppen in Ghana meist sehr viel mehr Kinder umfassen, als die entsprechenden Gruppen in Deutschland, weshalb nur wenige ghanaische Kinder tatsächlich eine Puppe erhalten hätten. Dies habe Enttäuschung hervorgerufen.

Zu den unregelmäßigen Aktivitäten gehören auch Besuche von Einzelpersonen, wie etwa einem Jugendvertreter aus Ghana bei den deutschen Partnerinnen der Partnerschaft Süd anlässlich eines Jugendtreffens der EMS oder die Teilnahme von deutschen Jugendlichen bei einem Jugendtreffen der PCG. Diese Begegnungen werden ebenfalls als große Bereicherung wahrgenommen, weil sie die Partnerschaft erweitern und festigen, da weitere Kontakte geknüpft werden können. Da das Thema ‚Jugendbeteiligung‘ allen Partnerinnen sehr wichtig ist, wird gerade die Involvierung von Jüngeren sehr wertgeschätzt. So soll die Zukunft

der Partnerschaft gesichert werden. Auf deutscher Seite wird dies aber als sehr schwierig wahrgenommen und eine Überalterung der Partnerschaftsausschüsse gefürchtet – eine Angst, die auch von den ghanaischen Partnerinnen geteilt wird. Durch das System Repräsentanz aller relevanten Kirchengruppen in den Partnerschaftsausschüssen besteht in Ghana dieses Problem allerdings nicht.

4.2 Beziehungsstruktur der Partnerschaften

Nach diesem Überblick über Kontexte, Rahmenbedingungen und Aktivitäten der untersuchten Partnerschaften soll es nun darum gehen, die Beziehungsstruktur der Partnerschaften zu beleuchten. Dazu werden die Auswertungsergebnisse der Interviews, der teilnehmenden Beobachtung und der Dokumentensichtung zusammengeführt, um zunächst die Motivationen und Interessen der deutschen und ghanaischen Akteurinnen zu analysieren. In einem zweiten Schritt wird untersucht, welche Bilder die Partnerinnen voneinander haben und darauffolgend wird das Verhalten der Partnerinnen zueinander in den partnerschaftlichen Interaktionen in den Fokus genommen. Mit einem besonderen Blick soll anschließend das ‚Homosexualität‘ als verhandeltes Thema innerhalb der Partnerschaften betrachtet werden, anhand dessen die Beziehungsstruktur exemplarisch beleuchtet wird.

4.2.1 Motivations- und Interessenslagen

4.2.1.1 Motivationen und Interessen der deutschen Partnerinnen

a) In Beziehung sein

Als grundlegend für die Partnerschaft werden von deutschen Beteiligten ökumenische Glaubensvorstellungen genannt. Sie bilden das Fundament der Partnerschaft und werden sowohl als Daseinszweck als auch als wirksames Prinzip der Partnerschaften beschrieben. Hier sind Begriffe wie „Brüder und Schwestern“ und „Kinder Gottes“ zentral, sowie die Vorstellung von Jesus Christus als einendem Glaubenszentrum. Als Beispiel sei hier die Formulierung von Df angeführt:

„Ich [...] glaub, dass also ähm also wie sie sagen, dass der Glaube eine wichtige Rolle spielt in der Mensch zu Mensch Beziehung, dass das schon auch für uns als Gruppe wichtig ist, ne, dieses Gefühl, wir gehören zu einer Kirche, wir gehören, wir glauben an den einen Herrn. Also das ist für auch der der Hauptpunkt (2²⁴⁰) der der uns irgendwie (1) vereint. Der uns wirklich um es in der christlichen Terminologie zu sagen zu Brüdern und Schwestern macht. (2) ähm also was sonst wenn nicht der gemeinsame @Glaube an an den einen Gott@ und den einen Herrn.“²⁴¹

Diese Verhältnisbeschreibung zeigt ein Konzept der Verbundenheit an, welches sich auf biblische Sprache beruft, die Kategorien von Herkunft, Geschlecht oder Klasse transzendiert. Besonders die Metaphern aus dem Bereich der Familie zeigen eine substanzielle Form der Zusammengehörigkeit an, welche nicht aufgelöst werden kann und Hierarchielosigkeit untereinander voraussetzt. Es handelt sich hier um ein ökumenisches Konzept der Einheit, das einerseits als Ausgangslage für das Verhältnis zueinander gesetzt wird und andererseits in der Folge das Miteinander bestimmt. Dies wird in diesem Zitat deutlich: Der gemeinsame

240 Siehe zu den verwendeten Transkriptionskonventionen die Symbolerläuterungen im Anhang.

241 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Glaube schafft Nähe‘.

Glaube erzeugt ein „Gefühl“, welches bewirkt, dass die Partnerinnen sich als miteinander verbunden erfahren, er „macht“ die Partnerinnen zu Brüdern und Schwestern. Es handelt sich in den Augen der deutschen Partnerinnen also nicht nur um eine Theorie oder eine Vision, sondern um ein wirkmächtiges Prinzip, welches Realitäten verändert. Dieses führe auch dazu, dass die als sehr gravierend und trennend empfundenen kulturellen Unterschiede überbrückt werden könnten. Kommunikationsschwierigkeiten und Diskrepanzen im Denken und Handeln verlören so ihre Relevanz und wirkten nicht mehr beziehungsstörend im Austausch miteinander.

Neben dem Begriff der Geschwisterschaft spielt für die deutschen Partnerinnen auch der Begriff der Ehe eine Rolle, um das Verhältnis innerhalb der Partnerschaft zu bestimmen. Obwohl auch dieser dem Bereich der Familie entlehnt ist, wird er nicht in einem christlich-metaphorischen Sinne verwandt, sondern zum Vergleich der Partnerschaften mit real existierenden ehelichen Partnerschaften und deren Verständnis. Diese werden vor allem über zwei Konzepte definiert: Gleichberechtigung und konstruktive Konfliktbearbeitung. Gleichzeitig wird deutlich, dass genau diese Aspekte des verwendeten Ehebegriffes als in den Partnerschaften nicht umgesetzt gesehen werden, wodurch der Begriff der Ehe als Kontrastfolie und als Ideal für das Verhältnis der Partnerinnen zueinander verstanden wird. In Bezug auf das Ideal der Gleichberechtigung wird dies im folgenden Austausch zwischen Pm und Rf deutlich:

Pm: Partnerschaft hängt bei mir eng zusammen mit dem Begriff der Ehe und heute nicht mehr so wie früher der Ehebegriff ist, sondern im Zeitalter der Emanzipation wirklich gleichberechtigt und (.) und gleichgestellt und (.) da hinkt bei mir der Begriff Partnerschaft etwas.

Rf: ²⁴² Je in. Partnerschaft ist für mich Beziehung und wir sind sehr wohl in einer Beziehung ich würde sagen (.) in vieler Hinsicht auch gleichberechtigter Beziehung mit [...], klar wenn man die finanzielle Seite anschaut (1) da hinkt das etwas, da sind wir nicht gleichberechtigt was die Möglichkeiten angeht, aber wir haben auch immer wieder betont, dass das Finanzielle ja nur ein Teil (.) dessen ist.

Hier wird deutlich, dass Gleichberechtigung in der Partnerschaft angestrebt, aber nur als teilweise umgesetzt erlebt wird. Das Konzept Gleichberechtigung bezieht sich hier auf die finanziellen Möglichkeiten der beiden Partnerseiten und beide Personen im Gespräch sind sich einig, dass diese nicht gegeben ist. Dies wird als Defizit wahrgenommen. Allerdings ist man sich nicht einig in der Frage, ob dieser finanzielle Aspekt als dominant oder als nebensächlich für die Frage der Gleichberechtigung in der Partnerschaft gewertet werden sollte.

Die Frage der Möglichkeit konstruktiver Konfliktbearbeitung wird in folgendem Austausch verhandelt:

Km: Das mit der Partnerschaft das hängt ja auch mit Ehe zusammen, wenn ich's wenn ich in der Ehe mit meiner Frau mit meinem Partnerinnen die Themen die äh uns beiden Sorgen machen laufend ausklammere, dann (1) geht irgendwas hops dabei. Das halt ich das halt ich nicht aus.

Df: ²⁴² aber wenn ich die (1) laufend aufn Tisch bringe und mich ununterbrochen streite halt ich das als Ehe auch überhaupt nicht aus.

Km: ²⁴² das ist die andere Seite genau ja

Df: ²⁴² man muss da so in 'ner Ehe und in 'ner Partnerschaft sehr genau zwischen beiden (1) Varianten irgendwie lang (1) lancieren ja? Ja balancieren so'n

Km: ²⁴² Slalom ne Slalom

Df: bisschen. Und Themen von denen ich weiß dass sie zum mega Ehekrach führen da schadet's auch nix, wenn ich die

242 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Was macht eine Partnerschaft aus‘.

Km: fahren. Ja @(2)@

Df: mal verschweige.

Km: ^{L also ich hab festgestellt, dass dass in meiner Ehe äh meine Fra- meine Frau mich schon von Dingen überzeugt hat, die ich vor vorher ganz anders gesehen hab und ich meine Frau auch überzeugt hab von Dingen die sie anders gesehen hat. Und deswegen haben wir auch äh weiter händeln können.}

Df: ^{L klar aber sie sind seit wieviel Jahren verheiratet?}

Km: ^{L fünfunddreißig sind's nächstes Jahr. Stark auf die goldene zu ja.}

Df: ^{L ja} ^{L wenn wir mal fünfunddreißig Jahre 'ne Partnerschaft hinter uns haben dann reden wir mal über das Thema²⁴³}

Hier wird der Begriff und die Erfahrungen einer Ehe verwendet, um die Frage auszuhandeln, inwiefern in der Partnerschaft Differenzen verhandelt werden können. Es wird ein Ideal gezeichnet, welches die intensive Aushandlung von Meinungsverschiedenheiten und die Möglichkeit der gegenseitigen Überzeugung einschließt. Es wird eine offene und ehrliche Kommunikation über eigene Perspektiven angestrebt, die als notwendig erachtet wird, um eine enge Beziehung zu pflegen und zu erhalten. Erneut wird deutlich, dass die Partnerschaft dem Anspruch, welcher an eine Ehe angelegt wird, nicht genügt – unabhängig von den Fragen, ob die ständige Austragung von Konflikt auch in der Ehe ratsam ist und ob dafür eine gewisse Dauer der Beziehung gegeben sein muss. Der Dialog stellt dar, dass die Praxis der Partnerschaft in Analogie zur Ehe defizitär erscheint, da hier offensichtlich das Ideal der konstruktiven Konfliktbearbeitung und damit der engen Beziehung momentan nicht erreicht wird. Damit ist das Bild der Ehe – anders als das der Geschwisterschaft – kein deskriptives, sondern wird normativ verwendet.

Ein weiterer Begriff, der für die Auslotung an das partnerschaftliche Verhältnis verwendet wird, ist der der Freundschaft. Dieser hat ebenfalls eine normative Konnotation, indem er eine tiefe emotionale Verbundenheit zwischen Einzelpersonen voraussetzt, die für die deutschen Partnerinnen auch den Austausch über sehr persönliche Themen zulässt und große Ehrlichkeit impliziert. Eine solche wird angestrebt und deren Abwesenheit in vielen Interaktionen zwischen Akteurinnen der Partnerschaft beklagt. Freundschaft wird innerhalb des Partnerschaftsverhältnisses als rares und fragiles Gut gesehen, welches aber die „Krönung“ einer Partnerschaft darstellt. In diesem Zusammenhang spielt auch der Begriff der „Partnerschaft auf Augenhöhe“ eine Rolle, der in verschiedenen Zusammenhängen von den deutschen Partnerinnen als Ideal formuliert wird und als Zusammenfassung dieser Beziehungsvorstellungen gesehen werden kann.

Insgesamt ergibt sich ein Bild des Partnerschaftsverhältnisses, welches auf der Vorstellung einer ökumenischen Geschwisterschaft beruht und diese als gegeben annimmt. Diese Vorstellung ist der Ausgangspunkt der Beziehung und bildet die Grundlage des Partnerschaftshandelns. Sie beinhaltet eine tiefe Verbundenheit, die durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus gegründet ist und alle Unterschiede transzendiert. Als Ideale der Umsetzung dieser Setzung werden Gleichberechtigung, insbesondere in finanzieller Hinsicht, die gemeinsame Auseinandersetzung mit Meinungsverschiedenheiten und eine tiefe emotionale Verbundenheit formuliert. Während der Begriff „Ehe“ hier die Funktion einer Analogie hat, erscheint „Freundschaft“ als real angestrebtes Ziel für die Beziehungsbildung. Der Begriff „Partnerschaft auf Augenhöhe“ zeigt sich hier als Brennglas dieser beschriebenen Vorstellungen.

243 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Bekenntnis zur Partnerschaft gefährdet‘.

b) Austausch und Lernen

Wie schon anhand der mündlichen und schriftlichen Vereinbarungen deutlich gemacht werden konnte, spielen Begriffe wie „Austausch“, „Lernen“ und „Horizontenerweiterung“ für die Zweckbestimmung von Partnerschaften eine wichtige Rolle. Eine hohe Priorisierung des Kennenlernens der Partnerinnen und ihrer Lebensrealität wird auch in dem großen Zeit-, Energie- und Ressourcenaufwand deutlich, den es braucht, um die in beiden untersuchten Partnerschaften alle zwei Jahre stattfindenden Besuche zu ermöglichen. Neben dem Wunsch, miteinander in Beziehung zu sein, kann so das Themenfeld ‚Austausch und Lernen‘ als die zweite entscheidende Säule dessen, was die Partnerinnen als Inhalt der Partnerschaft beschreiben, identifiziert werden. Dies spiegelt sich auch in den Äußerungen der deutschen Partnerinnen in den Interviews wider und wird hier an einem Beispiel deutlich gemacht:

„Ich find das Stichwort Austausch [...] sehr wichtig. Ähm ich glaube dass (.) dass auch ein wesentliches Merkmal dieser kirchlichen Partnerschaften sein kann und sogar soll ähm dass man sich ähm (1) ja vom Kulturkreis her irgendwo annähert sag ich mal. Und das kann natürlich, kann und muss auch religiöse Implikationen haben, (1) ähm (1) was macht uns anders, was sind die Besonderheiten der jeweiligen Kultur und auch der Reli- äh der äh der jeweiligen Religionsausübung, und sich damit anzunähern beziehungsweise aufeinander zuzugehen und damit generell also mit diesem Austausch als Werkzeug sag ich mal, generell so seinen Horizont zu erweitern. Und ähm ja wenn man so will ist das ja vielleicht so’n bisschen (.) ein weiterer Auftrag der da noch mitschwingt weil es eben ‘ne kirchliche Partnerschaft ist und nicht irgendeine, dass man sich auch (.) wie auch schon gesagt auch zu (.) Themen und Bereichen des eigenen Lebens des religiösen Denkens Fühlen und Tuns (1) ähm (1) da gegenseitig also erstmal austauscht und dann vielleicht auch gegenseitig beeinflussen lässt also dass mein ich wertfrei beeinflussen. Sich kennenlernen und dann äh ich sag’s mal einfach voneinander zu lernen.“²⁴⁴

Hier wird mit Begriffen wie „Austausch“, „sich annähern“, „Horizont erweitern“, „sich beeinflussen“, „sich kennenlernen“ und „voneinander lernen“ beschrieben, was als „wesentlich“ für die Partnerschaft gesehen wird. Im Zentrum steht die Vorstellung, dass die Partnerinnen einander bereichernd, sich verändernd begegnen, indem sie einander kennenlernen und sich dabei gegenseitig beeinflussen. Dies wirkt sich auf die jeweils eigene Sicht aus, die in diesem Prozess „erweitert“ wird, was positiv konnotiert wird. Einerseits wird eine Wissensanreicherung über die Partnerinnen und ihre Gefühle und Handlungen angestrebt, andererseits eine „Annäherung“ im Sinne einer Übernahme bestimmter Aspekte dessen, was gesehen und erlebt wird.

Es wird deutlich, dass in dieser Verhandlung der Vorstellung von „Austausch“ Verschiedenheit als etwas grundsätzlich positives, bereicherndes konzeptualisiert wird. Dadurch entsteht eine Situation, in der erst die Differenz der beiden Partnerinnen zueinander eine Partnerschaft sinnvoll und erstrebenswert macht, was im folgenden Austausch deutlich wird:

Mf: Uns eint natürlich der Wille und das Bekenntnis zur Partnerschaft mal grundsätzlich. Und was uns trennt, ich würde es (1) lieber formulieren, was uns äh unterscheidet. Und genau das ist ja meine Motivation. Ich will ja mit Men-
Sf: ^L ja (1) genau
Mf: schen zu tun haben die sich unterscheiden und äh deren (1) Lebensumstände sich unterscheiden. Also genau das interessiert mich ja. (2) und deswegen finden wir uns ja zusammen dann oder. (1) und einen uns äh in der Begegnung.
Gm: ^L ja und auch in der Neugier aufeinander. Also dieses voneinander wissen wollen und so erfahren.
Sf: ^L mm

244 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Was macht eine Partnerschaft aus‘.

Paradoxerweise ist es erst die wahrgenommene Unterschiedlichkeit, die die Partnerinnen zusammenbringt, die Partnerschaft entstehen lässt. Diese grundsätzliche Einschätzung von Unterschieden als an sich wertvoll und wichtig zieht sich durch alle Interviews und Dokumente der Partnerschaften hindurch. Gleichzeitig wird von deutscher Seite besonders hervorgehoben, dass für den Austausch die Notwendigkeit der offenen und ehrlichen Kommunikation besteht. Es besteht das Ideal, sich gegenseitig Differenzen ausführlich zu erläutern und ohne Angst vor Negativbewertung eigene Perspektiven darzulegen. Wie auch in den Interviewabschnitten, in denen über das Beziehungsideal „Ehe“ gesprochen wird, tritt in diesem Zusammenhang erneut ein hoher Anspruch an persönlichem Austausch und Auseinandersetzung hervor.

Auch der Wunsch, die Partnerschaft als Lernfeld zu nutzen, wird prominent geschildert. So wird berichtet, dass die Partnerschaft Nord zu Beginn als „ökumenische Lerngemeinschaft“ bezeichnet wurde, was die eindeutige Priorisierung des Lernaspektes herausstellt. Lernen wird, wie im ersten Zitat in diesem Abschnitt deutlich wurde, durch die deutschen Akteurinnen auf zwei verschiedene Arten gefasst: Einerseits wird es als Wissensmehrung über Lebensrealitäten der Partnerinnen und als ein tieferes Verstehen von Denkmustern und Zusammenhängen verstanden. Dies bezieht sich in der Regel auf alltägliche Denk- und Verhaltensmuster, die mit den Begriffen „Kultur“ oder „Mentalität“ gefasst werden. Lernkontexte schließen so etwa häusliche Zusammenhänge wie Koch-, Sprach- oder Kleidungsverhalten ein, Fragen des sozialen Miteinanders wie Begrüßungsrituale oder Regeln der Gastfreundschaft, moralische Fragestellungen oder gesellschaftliche Zusammenhänge, die Politik oder Ökonomie betreffen. Andererseits wird als Lernen auch eine Übernahme bestimmter Handlungsweisen in das eigene Verhalten oder in eigene Lebenszusammenhänge verstanden. Hier ist der kirchliche Kontext sehr zentral im Blick und die Frage, welche Strukturen oder Methoden innerhalb der Kirche für den eigenen Kontext nutzbar gemacht werden können. Aber auch in diesem Lernfeld spielt der Wunsch nach Übernahme von bestimmten Sozialverhalten eine Rolle, so dass etwa als Ideal formuliert wird, einen in Ghana wahrgenommenen Fokus auf Gemeinschaft in die eigene als individualistisch erlebte Lebensrealität zu integrieren.

Austausch und Lernen bildet für die deutschen Partnerinnen also einen zentralen Fokus für die Ausgestaltung der Partnerschaft. Dies ergibt sich aus einer grundsätzlichen hohen Wertschätzung von Differenz und dem Wahrnehmen derselben. Neben dem eher glaubensmotivierten Wunsch, ökumenische Beziehung zu leben, ist es diese positive Bewertung von Unterschiedlichkeit die dazu führt, dass Partnerschaft als sinnvoll und erstrebenswert erachtet wird. Erst der Wunsch, sich mit Andersartigkeit auseinanderzusetzen, führt dazu, dass Partnerschaftsbeziehungen entstehen. Hier führt also Differenz dazu, dass gemeinsames Handeln, nämlich Partnerschaftshandeln, ermöglicht wird. Als Konsequenz dieser Auseinandersetzung mit Differenz wird ein Lernen angestrebt, welches einerseits als Wissensmehrung – die besonders im Bereich „Kultur“ angesiedelt ist – und andererseits als Verhaltensübernahme – die vornehmlich im Bereich „Kirche“ angestrebt wird – gefasst wird.

245 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Bekenntnis zur Partnerschaft gefährdet‘.

c) Finanzielle Unterstützung der ghanaischen Partnerinnen

Wie oben gezeigt weisen die Vereinbarungen der untersuchten Partnerschaften in Bezug auf die Rolle der finanziellen Unterstützung eine Spannung auf. Auf der einen Seite wird die zentrale Stellung derselben in der Partnerschaft abgelehnt und das Ideal einer gleichberechtigten Beziehung formuliert. Auf der anderen Seite wird die reale finanzielle Ungleichheit anerkannt und der Wunsch geäußert, diese auszugleichen. In beiden Vereinbarungen wird aber eine klare Präferenz deutlich, die finanzielle Unterstützung von Projekten als nebensächlich für die Partnerschaftsarbeit zu werten und Beziehung, Austausch und Lernen als eigentlichen Inhalt zu verstehen. Auch aus den Interviews geht hervor, dass die deutschen Partnerinnen die finanzielle Unterstützung als nebensächlich verstehen, wenn auch als notwendig, da man sich in der Rolle dessen, der mehr hat, in der Pflicht sieht, das finanzielle Ungleichgewicht wenigstens ansatzweise auszugleichen. Dies steht wiederum im Zusammenhang mit dem zugrundeliegenden ökumenischen Verständnis der Partnerschaft als Geschwisterschaft:

Gm: *↳ also von unserer Seite haben wir ja vom Anbeginn der Partnerschaft versucht darzustellen, dass es genau in die Richtung nicht gehen soll, ne? Sondern äh dass es uns wirklich um ein Kennenlernen geht im umfassenden Sinn, also so was Lebensverhältnisse als auch was was Glaube und alles dieses angeht auch Umgang mit Bibel und ähm (1) ja was mm vorhin gesagt hat dieses alltägliche Leben im Glauben, in der Erfahrung in Ghana dann war schon so auch die Erwartung von seiten vieler Gemeinden dass wir mit Geld kommen. [...] Wir haben dann zunächst mal relativ vorsichtig das abgewehrt, haben's dann aber auch mit der Zeit deutlicher gesagt, dass wir da grad das nicht möchten, (1) oder haben aber auch deutlich gemacht, was wir tun. Also nicht nur das nicht, sondern auch gesagt wir unterstützen [...] die Ausbildung der Katecheten und davon habt ihr vor Ort ja auch etwas, weil von euch ja auch jemand eventuell dabei ist oder dazu kann. Und diese Unterstützung ist aber auch keine grenzenlose sondern ist eben auch definiert, das ist soundso viel und damit ähm von vornherein der Versuch dass dieses es geht hauptsächlich um Geld gar nicht erst dieses Gewicht bekommen kann. [...] Ich denk der Versuch ist legitim (1) wie wir drauf reagieren ist dann auch unsere Sache, ne?*

Df: *↳ ich find auch nicht nur den Versuch legitim. Also ich muss schon auch sagen, ich find das ähm auch ein bisschen kurz gegriffen zu sagen ähm Geld darf da gar keine Rolle spielen oder so. Weil es ist nun mal einfach so, dass wir deutlich mehr Geld haben. Das ist einfach ein Fakt, ja. Und wenn man jetzt wirklich ernst macht mit weltweiter Kirche finde ich ist es schon auch unsere Verantwortung als Christen dieses Geld, was wir haben, auch zu teilen. (2) [...] Also ich find schon auch ähm, dass das ja dass äh dieser Gedanke von Partnerschaft schon auch heißt, dass man ähm teilt, was man hat und in dem Fall kommt auch das Geld halt dazu. Man muss halt, denk ich, schon halt gucken, dass es nicht diese Schiene wird so wir (1) helfen da irgendwie grandios und die halten nur die Hand auf. Man muss schon gucken dass man sehr sehr sorgfältig mit dem Thema umgeht aber man kann es ja auch nicht vermeiden.*

Gm: *↳ mm²⁴⁶*

In diesem Interviewausschnitt werden die Möglichkeiten und Grenzen der finanziellen Unterstützung aus Perspektive der deutschen Partnerinnen ausgelotet. Während eine klare Priorisierung von Austausch gegenüber monetären Gaben deutlich wird, legt Gm dar, dass dennoch eine begrenzte Unterstützung erbracht wird, die jedoch nicht ausufern dürfe, da sie sonst zu sehr in das Zentrum der Partnerschaftsaktivitäten gerate. Die Grenze der finanziellen Unterstützung liegt also in ihrer Relevanz für die Beziehung, was auch gegenüber den ghanaischen Partnerinnen durchgesetzt werden muss. Hier erscheint die finanzielle Gabe eher als Entgegenkommen der Deutschen in Bezug auf Wünsche und Hoffnungen der Partnerinnen. Gleichzeitig grenzt Gm sich auch gegen Erwartungen von einzelnen Gemeinden ab und verweist auf die mit der Presbytery vereinbarte gezielte Förderung. Hier deutet sich eine grundsätzliche Linie der deutschen Partnerinnen

246 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Geldgeben‘.

an, welche auch in den Ausführungen zu Spenden im Rahmen der Vereinbarungen der Partnerschaft Süd deutlich wurde: Finanzielle Förderung soll nur bestimmten Zwecken zukommen. Besonders gegen die Unterstützung von Bauvorhaben sprechen sich die deutschen Partnerinnen in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder aus. Förderung wird so von den deutschen Partnerinnen auf bestimmte Bereiche beschränkt, welche als dringlich (zum Beispiel Gesundheit oder Mobilität) oder als besonders nachhaltig (zum Beispiel Bildung) bewertet werden. In der Partnerschaft Nord ist diese Perspektive auch vorhanden, steht jedoch durch die Änderung der Gaben zu einem Pauschalbetrag weniger im Zentrum der Überlegungen über Geldgaben.

Diese restriktive Perspektive steht innerhalb des zitierten Abschnittes in Kontrast zur darauffolgenden Ausführung von Df über das Teilen von Ressourcen als ökumenischer Selbstverständlichkeit. Hier zeigt sich erneut eine Spannung zwischen dem Wunsch nach Ausklammerung finanzieller Aspekte aus dem Partnerschaftsverhältnis und dem Anspruch, das finanzielle Ungleichgewicht auszugleichen. Gleichzeitig werden weitere Grenzen der Unterstützung markiert: Es solle sich weder ein herablassendes Verhalten der Geberinnen, noch eine starke Erwartungshaltung der Nehmerinnen entwickeln. Auch hier liegt ein Fokus auf dem Schutz der Beziehung, die nicht durch den Geldtransfer beeinträchtigt werden soll. Insgesamt ergibt sich also eine Pendelbewegung der Argumente, die sich zwischen Befürwortung und Ablehnung bewegt. Diese Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen zieht sich durch alle Gespräche der deutschen Gruppen zum Thema Geld. So gibt es eine starke Ablehnung gegenüber einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen den Partnerinnen, die dadurch entstehen könnte, dass ohne die Gaben aus Deutschland bestimmte Strukturen in Ghana zerbrächen. Auch will man vermeiden, dass das Bedürfnis zu helfen bei den Partnerschaftsaktiven überwiegt und man durch die Gabe von Geld egoistische Bedürfnisse befriedige. Ebenso wird die Gefahr benannt, von den Ghanaerinnen nicht mehr als Beziehungspartnerinnen wahrgenommen zu werden, sondern nur in der Funktion der reichen Geberin. Gleichzeitig kommt in den Gesprächen über die Lebensrealitäten der Partnerinnen immer wieder das Bedürfnis zur Sprache, diesen finanziell helfen zu wollen und auch in der Kommunikation mit den Gemeindemitgliedern über die Partnerschaft steht der Aspekt des Spendens häufig im Vordergrund. Zudem wird festgestellt, dass die Partnerschaft ohne die finanziellen Möglichkeiten der deutschen Partnerinnen nicht existieren würde, da Begegnungen nicht zustande kommen könnten. Des Weiteren besteht Einigkeit darüber, dass man selbst mehr empfangt, als man gibt:

„Ja das mit dem Geld ist ja ‘ne eigenartige Sache, so einerseits kann man sagen, dass das trennt (1) andererseits wenn’s das wenn wir das Geld nicht hätten wäre die Partnerschaft nicht so wie sie wäre, weil wir könnten uns nicht besuchen. Und ohne uns gegenseitig zu besuchen (1) das ist schon sehr sehr schwierig. Ich mein das hat’s früher auch schon gegeben aber also der persönliche Kontakt ist schon am wichtigsten an der Sache und wir fahren ja nicht nach Ghana um da was hinzubringen also um jetzt Geld zu bringen oder so, sondern wir fahren ja da hin, um was mitzunehmen. Was ja auch definitiv so ist, also wenn man da hinfährt man nimmt ja wahnsinnig viel mit. Viel mehr als man überhaupt bezahlen kann mit Geld.“²⁴⁷

Was genau der Begriff „Mitnehmen“ impliziert und auf was es sich bezieht, bleibt hier unklar. Es ist anzunehmen, dass er auf ein Lernen von einem fremden Kontext abzielt und die Begegnung mit Menschen vor

247 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Rolle des Geldes in der Partnerschaft‘.

Ort meint, welche als Bereicherung wahrgenommen wird. Deutlich wird in jedem Fall ein Ideal, in welchem beide Partnerinnen gleichermaßen Rollen des Gebens und des Empfangens einnehmen. Das Primat des Geldtransfers gegenüber anderen, immateriellen Formen des Gebens wird negiert und unterschiedlichste Gaben werden einander gleichgestellt bzw. das Geben von Beziehung und Erfahrung wird höher gewertet. In allen Abgrenzungen in Bezug auf die Rolle der finanziellen Unterstützung zeigt sich also eine klare Priorisierung der Beziehungsebene, die nicht beeinträchtigt werden soll. Ziel ist ein Verhältnis, welches Hierarchisierungen und vorgeprägte Rollenmuster ausschließt, größtmögliche Gleichberechtigung anstrebt und als Wert an sich wahrgenommen wird. Hier zeigt sich wieder eine Konzeptualisierung des partnerschaftlichen Verhältnisses, welches sich in dem Begriff „Partnerschaft auf Augenhöhe“ widerspiegelt.

Insgesamt stellt sich ein Bild dar, welches finanzielle Unterstützung der Partnerinnen zwar befürwortet und mit christlich-ökumenischen sowie humanitären Begründungen ein Interesse beinhaltet, die ökonomische Situation der Partnerinnen zu verbessern, doch wird diese Unterstützung als Gefahr für die Beziehung, die als eigentlicher Inhalt der Partnerschaft gesehen wird, betrachtet. Aus diesem Grund wird ein starkes Interesse geäußert, finanzieller Unterstützung Grenzen zu setzen, wozu teilweise auch eine Eingrenzung der Bereiche möglicher Unterstützung gehört, und die Motive, die zu ihr beitragen sowie die Konsequenzen, die aus ihr erwachsen, konstant zu hinterfragen.

d) „Afrika“ als Ort der Faszination

Als weitere Motivation der deutschen Partnerinnen ist eine teilweise sehr positive Konnotation von „Afrika“ festzustellen und das Bedürfnis, mit diesem in Kontakt zu sein, wie in folgendem Zitat deutlich wird:

„Wir sitzen auch alle hier weil wir einfach uns irgendwie für Afrika begeistern. (1) und weil's was Tolles ist diese Begeisterung auch irgendwie (.) anderen Menschen mitzuteilen und die anderen Menschen da irgendwie auch mit rein zu nehmen in diese Begeisterung (2) also ich fühl mich immer bei den bei den Besuchen jetzt () bei den Gastfamilien wo du einfach merkst so der Funke springt über so [...] das ist einfach, das ist toll“²⁴⁸

Ghana fungiert hier als Repräsentation des afrikanischen Kontinents und einer bestimmten, als „afrikanisch“ konzeptualisierten Lebens- und Verhaltensweise, welche grundsätzlich als positiv wahrgenommen wird. Dies zeigt sich besonders bei den Aktiven, die entweder ihm Rahmen der Partnerschaft in Ghana zu Besuch waren oder aus anderen Gründen schon in afrikanischen Ländern gelebt haben oder dorthin? gereist sind. Die dort erlebte Gastfreundschaft und das Sozialverhalten der Menschen, das als extrem freundlich und fröhlich beschrieben und als afrikanisch verstanden wird, steht in starkem Kontrast zur eigenen, als deutsch qualifizierten Art, Gäste zu empfangen und miteinander zu interagieren:

Gm: [Was mich beeindruckt hat, war] einfach so diese (.) überwältigende Freundlichkeit der Menschen, ne? Und ähm
lf: L Gastfreundschaft

Sf: L mm

Gm: des Zurückkommen, da war'n nicht nur die (.) die Temperaturen auf dem Thermometer sehr viel niedriger sondern auch einfach so auch (.) das plötzlich so wieder in in unsere sehr reservierte und manchmal sehr unfreundliche

?f: L ja

Gm: und manchmal mit hängendem Mundwinkel sozu@sagen@ äh ausgestatte Gesellschaft und Nachbarschaft und so und das das war da haben wir da überhaupt nicht erlebt und das waren wie gesagt Menschen, die denen sehr

248 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Begegnungen‘.

(1) aus unserer Wahrnehmung her sehr viel schlechter geht materiell als uns, den meisten, die aber (.) eine Freude am schon auch am Dasein haben und die die das, was sie haben mit einem geteilt haben in einem Maß wo man sich dann irgendwann auch (.) ja fast schon geschämt hat dafür, ne?²⁴⁹

Hier wird ein enorm positives Bild des ghanaischen Sozialverhaltens gezeichnet, welchem ein sehr negatives Bild der deutschen Art zu interagieren entgegengesetzt wird. Der Kontrast wird zusätzlich durch den Vergleich der ökonomischen Situationen in beiden Ländern verschärft. Auch der Hinweis auf das Gefühl des Schämens angesichts der großen Gastfreundschaft bei gleichzeitig materieller Armut verweist auf die Höherwertung der ghanaischen Art. Weitere Merkmale, die von deutschen Akteurinnen als ghanaisch oder afrikanisch markiert und sehr positiv gewertet werden, sind u.a. Humor, Spontaneität, Anpassungsfähigkeit, Spiritualität und Toleranz. Diese werden ebenfalls mit dem entsprechenden als deutsch qualifizierten Verhalten verglichen, welches als defizitär und teilweise als lächerlich gesehen wird.

Durch diese Konstruktion von „Afrika“ als Ort ausgeprägter Freundlichkeit und Fröhlichkeit, der als Kontrastfolie zum eigenen Kontext fungiert, ergibt sich ein starker Anreiz, diesen kennenzulernen. Die Möglichkeit, nach Ghana zu reisen oder auch nur mehr über das Partnerland zu erfahren, wird als sehr erstrebenswert angesehen und hat einen großen Wert. Durch den Begriff „Faszination“ wird eine eher emotionale, schwer beschreibbare Attraktivität ausgedrückt, die eine kognitive Wissensanreicherung transzendiert und in erster Linie durch direktes Erleben vermittelt werden kann. So beschreiben die deutschen Akteurinnen immer wieder, dass ihre Berichte über die Reisen in Ghana nur schwer nachzeichnen könnten, was sie dort erlebt hätten, denn man müsse „dabei gewesen“ sein. Die Gefühle, die durch die Besuche vor Ort entstünden, seien im Grunde nicht beschreibbar. Hier geht es also nicht um Inhalte, über die rational berichtet werden könnte, sondern um ein umfassendes „Erfahren“ von dem, was als ghanaisch oder afrikanisch erlebt wurde. Dieses motiviert die Partnerschaftsaktiven langfristig, sich für die Aufrechterhaltung der Beziehung zu engagieren. Trotz der Schwierigkeiten, diese Faszination und Begeisterung zu vermitteln, ist es ihnen aber dennoch wichtig – wie im oberen Zitat deutlich wird –, Anderen von diesem zu berichten und sie mit Begeisterung „anzustecken“. Durch diese Begriffswahl wird noch einmal deutlich, dass es sich hier nicht um ein rein kognitives Interesse, sondern um etwas Umfassenderes und Überwältigendes handelt, was das Rationale übersteigt und den ganzen Menschen betrifft.

e) Gemeindeaufbau

Wie sich auch schon in dem oben beschriebenen Wunsch, die Begeisterung für das Partnerland und damit für die Partnerschaft weiterzutragen, andeutet, besteht ein weiteres Interesse darin, die eigene Gemeinde durch die Partnerschaft zu stärken und alte und neue Mitglieder an sie zu binden. Die Partnerschaft erhält im Rahmen der Gemeindestruktur die Funktion eines Anknüpfungspunktes für Personen, die andere Angebote der Gemeindearbeit als weniger attraktiv empfinden. Durch verschiedene Aktivitäten der Partnerschaft, mittels derer auf Inhalte außerhalb des eigenen Gemeindezusammenhangs verwiesen werden kann und Einblick in fremde, ‚exotische‘ Kontexte ermöglicht wird, ergeben sich Gelegenheiten für Gemeindemitglieder und für Außenstehende, sich einzubringen. Dies wird durch Partnerschaftsgottesdienste, Info-Veran-

249 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Gastfreundschaft und Freude der Ghanaerinnen‘.

staltungen zur Partnerschaft und den unterstützten Projekten und durch Verkaufsstände versucht zu erreichen. Teilweise führt dies zu langfristigem Engagement, in anderen Fällen zu partieller Teilnahme an bestimmten Aktivitäten. Besonders wirksam, wenn auch zeitlich sehr begrenzt, sind dabei die Spendenwerbungen, da dies als besonders anknüpfungsfähig wahrgenommen wird und den Kreis derjenigen, die sich für die Partnerschaft engagieren, erweitert:

„Wir sind ja zwar ein Ausschuss aber wir sind nicht die Gemeinde. Sondern wir sind nur ein Teil dieser unserer Gemeinden. [...] es bleiben im Grunde genommen Leute, die zwar dabei sind und hören und tun aber die im Grunde genommen das nicht aktiv gestalten. Und so helfen bei Notkatastrophen ist von uns eine große Chance die Gesamtgemeinde einzubinden. [...] man staunt was da zusammengekommen ist [...]. Eine spezifische Aufgabe, mit der wir als Christen uns einbringen können, und dass das an die richtige Stelle geht, dass das ohne Zweifel auch gemacht wird, dafür musste ich dann so natürlich grade stehen, das kann man dann auch wenn man das weiß, und ich mein, das ist für uns auch 'ne Situation, wo wir die Gemeinde auch brauchen, um eine Partnerschaft überhaupt führen zu können.“²⁵⁰

Hier zeigt sich eine klare Zweitmotivation, die sich neben dem Wunsch, die Partnerinnen zu unterstützen, auf den eigenen Kontext bezieht, in dem ein größerer Kreis von Personen in die Partnerschaftsarbeit bzw. die Gemeindearbeit integriert werden soll. Dies wiederum wird als Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit der Partnerschaft gesehen, da bestimmte Aktivitäten wie etwa die Nothilfe nur durch die Mitwirkung Vieler ermöglicht werden kann. Die Gemeindemitglieder werden so also zu einem integralen Bestandteil der Partnerschaft und können einen essentiellen Beitrag leisten, was diese Art von Engagement besonders attraktiv macht. Auch Menschen außerhalb der Gemeinden können so erreicht werden, was zusätzlich auch die Möglichkeit birgt, ein positives Bild von Gemeinde und Christentum zu vermitteln, also Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben.

Auch andere Aspekte der Partnerschaft, wie beispielsweise die Besuchsreisen, bieten das Potential, Gemeinde für Mitglieder und Außenstehende attraktiv erscheinen zu lassen. So können mit dem persönlichen Kontakt in ein fernes Land, den Berichten über Erlebtes und Gelerntes sowie mit der Möglichkeit selbst Menschen aus diesem Land – in der eigenen Gemeinde oder durch eine Reise – kennenzulernen, Anknüpfungspunkte geschaffen werden, die andere Angebote der Kirche nicht bieten. Eine bestimmte Klientel, welches durch andere Angebote der Kirche nicht erreicht wird, kann auf diese Weise effektiv angesprochen werden. So beschreibt etwa eine der Personen, die in der Rolle der gastgebenden Familien mit der Partnerschaftsarbeit in Berührung kamen, die gemeinsame Zeit als „tolles Erlebnis“, da es ein „tolles familiäres Verhältnis“ gegeben habe. Besonders begeistert äußert sie sich im Folgenden:

„Was ich ganz toll fand, da haben sie am Abend vor der Abfahrt, vorm Abflug, haben wir sie noch mal zu uns geholt, [...], abends saßen wir noch zusammen, und dann äh haben wir zusammen gebetet und das fand ich also ganz toll, dass sie das so, wir saßen auf der Terrasse, und da bevor wir sie jetzt wieder hinfahren [...] möchten wir doch zusammen beten und das fand ich wirklich richtig toll, mm. Das ist so, dass sie so von sich aus dazu gekommen sind. Aber ich hab jetzt inzwischen aus gelesen, dass man in Ghana halt doch auch öfter macht, wenn man zusammen ist, dass man zusammen betet, mm. Das fand ich sehr sehr gut.“²⁵¹

Hier wird ein sehr positives Erleben der Begegnung beschrieben, welches besonders dadurch qualifiziert wird, dass es eine unbekannte und wertgeschätzte Verhaltensweise beinhaltete, welche im Nachhinein als

250 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Rolle des Geldes in der Partnerschaft‘.

251 Interview Deutschland Süd 3, Passage ‚Familie D berichtet‘.

„ghanaisch“ verstanden wurde. Die Person hat also durch die Begegnung in der Partnerschaft die Erfahrung des positiven Fremdheitserlebens gemacht. Die geschilderte Situation zeigt außerdem, dass die Familie sich während des Besuches über das geforderte Maß hinaus engagierte und persönliches Interesse an der Beziehung mit den ghanaischen Gästen entwickelte, da sie auch nach der Zeit ihrer Rolle als Gastgeberinnen die Gäste noch einmal zu sich holte, um sich zu verabschieden. Zwar handelt es sich damit immer noch um ein zeitlich sehr begrenztes Engagement, doch wird eine persönliche Involvierung deutlich, die die reine Erfüllung von Verpflichtung und auch ein kognitives Interesse übersteigt. Hier stehen die Beziehung und das Erlebnis im Vordergrund. Manche der Mitglieder in den Partnerschaftsausschüssen sind durch ähnliche positive Erlebnisse sogar motiviert worden, sich langfristig zu engagieren. Dadurch wird deutlich, dass Partnerschaftsarbeit den Wirkungsradius der Gemeinde bzw. des Kirchenkreises potentiell erweitert und gemeindefaufbauend wirken kann, was neben den anderen schon erläuterten Motivationen zusätzlich eine Rolle für das Engagement der deutschen Partnerinnen spielt.

4.2.1.2 Motivationen und Interessen der ghanaischen Partnerinnen

a) In Beziehung sein

Ähnlich wie für die deutschen Partnerinnen bildet eine ökumenische Glaubensvorstellung für die ghanaischen Partnerinnen das Grundmoment der Partnerschaft. Hier steht der englische Begriff „Christ“, also „Christus“, im Fokus, aber auch das Begriffspaar „brothers and sisters“ werden für die Verhältnisbestimmung zentral verwendet:

„We all recognize the fact that we are all for Christ. We are all Christians. So you you will notice that the theme we chose for our Partnership is it together we build the kingdom of God. [...] So it is Christ who is who is center and therefore Christ uh brings us together. Therefore you will see your colleague as a also a Christian, a child of God and therefore you belong to the same faith. And therefore uh uh uh you are brothers and sisters. () the fact that we are Christians. So so at that level I see that the Christ of Christianity uh is the () that which is bringing us together.“²⁵²

Auch hier wird deutlich, dass es sich um ein Konzept der Zusammengehörigkeit handelt, welches einerseits gesetzt wird, andererseits die Beziehung gestaltet: Durch die Anerkennung der? Anderen als Christin? verstehe ich ihn bzw. sie als meinen Bruder, als meine Schwester. Dabei spielt Christus als Zentrum des Glaubens die entscheidende Rolle, da dieser erst die Gemeinschaft schafft und die verschiedenen Christinnen zusammenführt. Ihnen fällt die Aufgabe zu, diese Gemeinschaft anzuerkennen und sich als Geschwister zu sehen. Diese Vorstellung spiegelt sich auch im zitierten Partnerschaftsmotto wider: „Together we build the kingdom of God“, was sich hier nicht auf ethische oder soteriologische Kategorien bezieht im Sinne des Errichtens einer Welt nach göttlichen Vorgaben, sondern auf die schon existierende Gemeinschaft der Gläubigen im Sinne von ‚Gemeinsam (be)gründen wir Gottes Reich‘. Dies beinhaltet für die ghanaischen Partnerinnen auch eine missionarische Ausrichtung der Partnerschaft, so dass die Gemeinschaft der Gläubigen insbesondere auch die Verbreitung des Evangeliums zur Aufgabe hat. Die Partnerschaft wird gemäß dieser

²⁵² Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Bekenntnis zur Partnerschaft gefährdet‘.

Vorstellung zu einer weltlichen Abbildung der christlichen Gemeinschaft all derer, die Christus nachfolgen und für ihn eintreten. Partnerschaft ist gelebte Einheit in Christus.

Zusätzlich zu dem schon auf deutscher Seite beobachteten ökumenischen Verhältnisprinzips tritt ein weiterer Aspekt hinzu, welcher in folgendem Zitat zum Vorschein kommt:

„In those days formerly we see whites to be more superior than the blacks in quote. But when you come to partner when we partner each other we see that in Christ we are all equal. The whites do not see the blacks inferior even though they are in the developed countries they don't see us inferior. And we also don't see them to be different people from us. That has been a barrier for some time ago but now as we come to partner each other I have seen that this barrier has been removed and we can interact with our colleague who are whites so easily.“²⁵³

Die ghanaischen Gesprächspartnerinnen sehen in der Partnerschaftsbeziehung nicht nur die Überwindung von kulturellen Barrieren, sondern auch von rassistischen Verhaltensmustern, was ihr eine Qualität der Gleichheit und der Gleichberechtigung verleiht, die sie dadurch von anderen Beziehungen unterscheidet. Wieder steht für diese Vorstellung Christus als zentrale Figur im Zentrum, da er diese Einebnung von Unterscheidungen bewirkt. Rassistische Beziehungsmuster seien in der Partnerschaft von Anfang an obsolet gewesen und auch Hierarchisierungen über entwicklungsparadigmatische Zuschreibungen spielten keine Rolle. Die Partnerschaft erscheint hier als Ausnahmeort, an dem ein hierarchiefreies Verhältnis von einander gleichen Menschen möglich ist, was auf den gemeinsamen Glauben zurückgeführt wird. Dadurch, dass dies in beiden untersuchten Partnerschaften auch schon für die ersten Begegnungen von den ghanaischen Partnerinnen als gegeben beschrieben wird, wird die maßgebliche Bedeutung ökumenischer Glaubensvorstellungen im Sinne einer Überwindung rassistischer Beziehungsbildung deutlich. In einer sich als ökumenisch verstehende Partnerschaft involviert zu sein und diese aufrecht zu erhalten, liegt dementsprechend im Interesse der ghanaischen Partnerinnen und wirkt als starker Anreiz, sich für sie zu engagieren.

Neben der ökumenischen Verhältnisbestimmung spielt für die ghanaischen Partnerinnen auch das Konzept der Freundschaft eine wichtige Rolle, um die Beziehung der Partnerinnen zueinander zu bestimmen. Häufiger als von den deutschen Partnerinnen wird der Begriff „friends“ verwendet, mit dem begründet wird, wieso Partnerschaftsaktivitäten sinnvoll und geboten sind: „they are our friends“ wird als wiederholte Erklärung für die Weiterführung der Partnerschaft und für die Qualität der Beziehung der Partnerinnen zueinander genannt. Der Begriff wird in der Regel im Sinne eines allgemeinen, die Partner einander zuordnenden Verhältnisses benutzt, welches Verbindung schafft, die jedoch nicht notwendigerweise eine individuelle emotionale Verbundenheit voraussetzt. So wird Freundschaft im Grunde als Synonym für Partnerschaft verwendet, wodurch die geschäftliche und unpersönliche Konnotation des Partnerschaftsbegriffes vermieden wird.

Im folgenden Zitat, welches Grenzen und Möglichkeiten der Partnerbeziehung auslotet, wird jedoch auch ein individuell-emotionales Verhältnisideal, das mit dem Begriff Freundschaft verbunden wird, deutlich sowie eine klare Abwertung einer Beziehung, welche nach rein formellen Kriterien gestaltet wird und den involvierten Personen stereotype Rollen zuweist. Hier wird der Begriff der Freundschaft als Gegenmodell und als anzustrebendes Ideal vorgestellt:

²⁵³ Interview Ghana Süd 1, Passage ‘What unites us, what separates us’.

„For me, I felt that a lot of a lot of them want to try to do you know impress impress us or something. Uuuh I remember (1) somebody (2) said well (2) [...] I don't have anything at all. And I felt bad about the fact that I don't have anything to give you. That's for me it was like oh no. I don't I'm not even expecting anything from you in the first place. So I can't imagine why you would feel bad you know. So I felt you know some of them were trying to like overimpress us or impress us or something. I I for me I think that it is uncalled for. [...] If you are leaving and I don't have anything for you I don't have to feel bad. I don't have to feel bad about it. You understand. It's enough to it's enough to actually come and just say oh, God be with you, I wish you safe journey () back. I think that that in itself it's it's something. You don't have to give me something like a gift or something. That it's it's not necessary. And uh somehow I think that that's that's from my observation. The the thinking has always been that you know Africans are people who would often want to come and beg. So you had a a lot of people who dealt with you strictly on on on I mean they deal with you strictly on a certain basis. It's it's it's about partnership you came. So there is no personal dealing. Anything you have to do with them it has to be like formal. You don't write you're an individual and if you want to you might be made known to others for me I I just have problems with that. I think that if I met you, I came on the ticket of partnership. But if I meet you and become friends I feel we are friends. And I think that's is no limit to what friends can discuss. So if I want to relate with you on that basis as friends I don't think you have to involve any other person. I don't think it's necessary.“²⁵⁴

Es wird deutlich, dass die innerhalb des Rahmens der christlich-geschwisterlichen Beziehungsvorstellung konstatierte Gleichberechtigung zwischen den Partnerinnen als gefährdet erlebt wird. Im Ideal des Freundes bzw. der Freundin wird ein Verhältnis gezeichnet, in dem weder gegenseitige Verpflichtungen, noch Hierarchisierungen aufgrund von Zuschreibungen, noch formelles Beziehungsverhalten angemessen sind. Stattdessen beruht sie auf Beziehungen zwischen Einzelpersonen, die frei und gleichberechtigt miteinander ins Gespräch kommen, ohne dass diesem Grenzen gesetzt werden. Das hier gezeichnete Konzept von Freundschaft tritt so in Kontrast zu einem formalistischen Konzept Partnerschaft, welche bestimmte Rollen und Verhaltensweisen festlegt. Der Begriff Freundschaft wird also einerseits deskriptiv verwendet, um den formellen Charakter des Partnerschaftsbegriffes zu vermeiden. Andererseits wird er normativ benutzt, um bestehende Beziehungsdynamiken zu kritisieren und um zu verdeutlichen, welche Qualität von Beziehung als erstrebenswert vorgestellt wird.

Auch die Partnerschaft selbst wird als gefährdet erlebt, was durch den Begriff Freundschaft und die Notwendigkeit, diese durch Begegnung am Leben zu erhalten deutlich gemacht wird:

„I also think the visits unite us. Because if you have a friend you only talk to on the phone you have never seen the friend. By and by it will be fading. Because you have to see and interact. Not just speaking on phone or writing letters and sending them but because we go there and we also we are constantly reminded that we have friends abroad and they also know that they have friends. Because when the time is going for us to go then we know that we are going to see friends and the friends also know they are coming to friends. If we just talk on phone or just writing with them and don't see them then the friendship obviously dies.“²⁵⁵

Hier wird erneut deutlich, dass Freundschaft als Synonym für Partnerschaft verstanden wird und da diese wie eine jede Freundschaft Pflege und Kontinuität benötigt, wird dies ebenfalls für eine Partnerschaft eingefordert. Es wird ein Partnerschaftsbild entworfen, das von Aktivität und Investition abhängig ist, was der Vorstellung von Geschwisterschaft entgegensteht, die unabhängig von bestimmten Verhaltensweisen besteht und die Beteiligten in Beziehung zueinander setzt, ohne dass dieses erzeugt oder erhalten werden müsste. Wie im vorhergehenden Zitat werden Gefährdungen beschrieben, die sich nun aber auf die Beziehung als solche beziehen und es wird normativ formuliert, dass Begegnung für die Umsetzung von Partner-

254 Interview Ghana Nord 2, Passage ‚Germany and the Germans‘.

255 Interview Ghana Nord 2, Passage ‚What unites us‘.

schaft unabdingbar ist. Partnerschaft wird hier als prekär und schützenswert eingeschätzt und mittels des Begriffes der Freundschaft eher als Ergebnis denn als Voraussetzung von Beziehungshandeln verstanden.

Insgesamt ergibt sich eine Motivationslage, die sowohl bei der Verwendung christlich-geschwisterlicher Terminologie als auch durch den Begriff Freundschaft eine emotionale und persönliche Beziehung in den Vordergrund der Partnerschaft setzt, welche als primärer Aspekt der Partnerschaft beschrieben und angestrebt wird. Dabei besteht eine ökumenische Vorstellung von Zusammengehörigkeit, die durch den gemeinsamen Glauben und dessen Verbreitung begründet ist und die Partnerinnen als Geschwister konstatiert und sie gleichermaßen auch dazu macht. Dazu gehören auch das Erleben einer Überwindung von rassistischen und entwicklungsparadigmatischen Rollenzuschreibungen und die grundsätzliche Annahme von Gleichberechtigung zwischen den Partnergruppen. Neben dieser deskriptiven Annäherung an das Partnerschaftsverhältnis wird aber gleichzeitig über den Begriff der Freundschaft genau diese Existenz von Gleichberechtigung und die Überwindung von rassistischen Stereotypisierungen in Frage gestellt und gleichzeitig eingefordert. Des Gleichen dient der Begriff dazu, die Notwendigkeit zu unterstreichen, in die Beziehung zu investieren und Begegnung zu ermöglichen, da diese ansonsten gefährdet ist.

b) Austausch und Lernen

Die Motivationsäußerungen der ghanaischen Interviewpartnerinnen in Bezug auf das Interesse zu lernen und sich auszutauschen stimmen – wie die der deutschen – mit den in den Vereinbarungen genannten Rahmenbedingungen überein: So wird betont, dass „exchange“, „sharing of ideas“ und „learning“ den primären Sinngehalt der Partnerschaft konstituierten. Aus den Äußerungen wird deutlich, dass die Akteurinnen es als besonders attraktiv ansehen, im Rahmen der Partnerschaft zu erfahren, welche Unterschiede zwischen den deutschen und den ghanaischen Lebens- und Glaubensweisen bestehen und dass die Partnerinnen sich gegenseitig Anregungen geben, ihr eigenes Verhalten bzw. eigene Strukturen zu verändern und Aspekte der jeweils anderen Verhaltens- oder Denkweise zu übernehmen. Das Wahrnehmen von Unterschieden bzw. die Wissensanreicherung über unterschiedliche Verhaltens- und Denkweisen und die eigene Veränderung bzw. das Lernen von den Partnerinnen wird dabei nicht getrennt, sondern unter den Schlagwörtern „sharing of ideas“ und „learning“ subsumiert. Dies wird als übergeordneter Zweck der Partnerschaft angesehen und als zusammengehörig präsentiert, wobei eine klare Prominenz der Vorstellung des Lernens als Übernahme von Verhaltensmustern und Strukturen erkennbar ist. Ziel des „sharing of ideas“ ist weniger eine Horizonterweiterung, sondern eher eine Verbesserung der eigenen Situation. Deutlich wird die Annahme, dass durch die Partnerschaft ein Lernprozess in Gang gesetzt werden kann, der eigene Missstände zu beheben hilft. So wird beispielsweise genannt, dass die Erfahrungen, die in Deutschland mit Pünktlichkeit gemacht wurden, dazu beitragen könnten, Arbeitsabläufe im eigenen Kontext effektiver zu gestalten. Auch im Bereich Pädagogik wird so Lern- und Verbesserungspotential im eigenen Kontext gesehen:

„When we were invited we saw a lot of things and we took one common theme to discuss and it was about education. From the Ghanaian perspective and then from the German perspective. So we went round their schools, we took some pictures from our basic schools to them how the children study here and how German children also study, [...] And we saw the differences. How they allow the children to learn on their own with little supervision by the teachers. But here

*from the time they arrive from home the teacher will stand there and be teaching and they have some small time for break, they come back the teacher will continue to teach. But when we went there we saw that great difference. And we said wow. So we have been trying to let the teachers allow the children to explore on their own. [...] So uh in fact it has been an eye-opener to us. So to some of us who visited the place we came back we were trying to uh tell the children and the teachers to try and do the exploration on themselves or by themselves so that it will not be talking talking or teaching the child all the time but allowing the child also do some kind of exploration.*²⁵⁶

Hier wird als konkretes Ziel benannt, in Deutschland Gesehenes in den eigenen Kontext zu übertragen, um diesen zu verbessern. Der dabei deutlich werdende Ansatz von Lernen besteht dementsprechend weniger in einer Anreicherung von Wissen über andere Kontexte oder im Vergleich dieser mit dem Eigenen, sondern stärker im heimatlichen Anwenden neuer Konzepte.

Das von den Interviewten genannte Lernen und der Austausch beziehen sich auf verschiedene Bereiche des sozialen Lebens, doch ein starker Fokus besteht im Lernen von den unterschiedlichen Formen des Glaubenslebens und kirchlicher Strukturen. Hier steht ebenfalls deutlich das praktische Lernen von Strukturen und Verhaltensweisen im Vordergrund, doch wird auch ein Interesse an differierenden Perspektiven hervorgehoben und der Wert des Wissens über verschiedene Sichtweisen, etwa in Bezug auf einzelne Bibeltexte. So wird die Praxis des Austausches von Predigttexten anlässlich der Partnerschaftsgottesdienste oder auch das Programm ‚Die Bibel mit dem Augen der Anderen lesen‘ als sehr bereichernd beschrieben.

Im Anschluss an die ökumenische Grundhaltung, die beide Partnerseiten erkennen lassen, zeigt sich im Bereich des religiösen Lernens erneut die Vorstellung der Einheit durch den gemeinsamen Glauben. So wird insbesondere das Glaubenslernen als das primäre verbindende Element der Partnerinnen postuliert:

*„I believe that we have a lot of things [...] that we would have to benefit from each other. Especially with our religious cultural practices. How we go about our worship of God and how our German friends go about the worship God. I think that is a very great aspect of what brings us together. We learn from each other. This is how Germany does this, this is how Ghanaians do this.*²⁵⁷

Hier wird deutlich, dass auch aus ghanaischer Perspektive erst die Unterschiede zwischen beiden Gruppen Partnerschaftsarbeit sinnvoll werden lassen und dass diese nicht als trennend, sondern als zusammenführend erlebt werden. Das geteilte Interesse am Lernen von den wahrgenommenen Differenzen bringt die beiden Gruppen zueinander und eint sie in den Aktivitäten der Partnerschaft. Dies betrifft alle Bereiche des Lernens, auch diejenigen, die keinen Bezug zu religiösen Inhalten aufweisen. Jedoch wird dies am Beispiel des religiösen Lernens besonders betont.

Insgesamt ergibt sich ein Bild, in dem der Austausch über Unterschiede in verschiedenen Bereichen des Lebens, besonders über kirchliche Fragen, sowie das gegenseitige Lernen für die ghanaischen Interviewpartnerinnen als klare Motivationsgründe, die Partnerschaft zu betreiben und weiterzuführen, erkennbar sind. Dabei steht der Zweck im Vordergrund, das Eigene zu verändern und zu verbessern. Andersartigkeit wird also auch von ghanaischer Seite als Bereicherung angesehen und fungiert als ein motivierender Faktor, die Partnerschaft zu pflegen.

c) Finanzielle Unterstützung durch die deutschen Partnerinnen

256 Interview Ghana Süd 1, Passage ‘What we benefit’.

257 Interview Ghana Nord 2, Passage ‘What unites us’.

Wie bereits oben ausgeführt, wird in den Berichten und Texten über die Vereinbarungen zu Sinn und Zweck der Partnerschaften nicht zweifelsfrei deutlich, welchen Stellenwert die ghanaischen Partnerinnen dem Aspekt der finanziellen Unterstützung in der Partnerschaft zusprechen. Die Regulierungen etwa in dem Text ‚Zum Umgang mit Spenden‘ der Partnerschaft Süd wurde von den deutschen Partnerinnen verfasst und den ghanaischen Partnerinnen zur Kenntnisnahme dem Vereinbarungstext beigelegt. Die Perspektive der ghanaischen Partnerinnen bleibt hier also unklar. In der Partnerschaft Nord wird in den Berichten über die Beweggründe, die zur Gründung der Partnerschaft führten, und über die mündlich getroffenen Vereinbarungen betont, dass es ursprünglich der deutsche Initiator der Partnerschaft war, der die wirtschaftliche Armut des ghanaischen Landstriches zum Anlass nahm, eine Partnerschaft zwischen deutschen und ghanaischen Gemeinden zu gründen. Auch hier bleibt die Sichtweise der ghanaischen Partnerinnen zum Thema unklar. Erst in der Schilderung der späteren Aussprache zum Thema Geld lässt sich eine explizite Haltung erkennen:

„It came severally in our memorandum of understanding that money shouldn't be the priority. What they are giving us it is a free gift. For our partners. I'm talking for our partners. I don't know of other part part uh partners. But for us [...] it is a clear understanding that money is not the prime aim of the Partnership. If there is money it's an added blessing which of course we will take. So for them they have seen that they cannot do without supporting us. And they support. So if there is support fine. But if they are not supporting financially no nobody is we don't have any problems against that. I mean it is decided and it is finished. And we accept that one.“²⁵⁸

Hier wird Bezug genommen auf ein Gespräch, welches anlässlich eines Konfliktes über den Umgang mit Geld stattgefunden hat. Dieses führte zu einem ‚memorandum of understanding‘ (in etwa: ‚Absichtserklärung‘), welches allerdings nicht schriftlich festgehalten wurde. Da aber die deutschen Partnerinnen in ihren Berichten über das Ergebnis des Gespräches darin übereinstimmen, dass Einigkeit in Bezug auf die Nebensächlichkeit der Geldgaben bestand, kann davon ausgegangen werden, dass dies den Konsens des Gespräches bildete. Die Ausführungen machen zusätzlich die Perspektive der ghanaischen Beteiligten deutlich: Der Wunsch nach finanzieller Unterstützung geht in erster Linie von deutscher Seite aus und äußert sich in freiwilligen Geschenken, welche weder eingefordert werden können, noch einen essentiellen Teil der Partnerschaft konstituieren. Die Rolle der ghanaischen Partnerinnen besteht darin, diese Geschenke anzunehmen bzw. deren Ausbleiben zu akzeptieren. Sie sind ein zusätzlicher Gewinn der Beziehung, jedoch besteht keine Verpflichtung auf deutscher noch eine Erwartung auf ghanaischer Seite.

Diese Perspektive spiegelt die grundsätzliche Haltung der ghanaischen Interviewten zum Thema Geldgaben wider: Initiatoren und Hauptinteressenten der finanziellen Unterstützung in der Partnerschaft sind die deutschen Partnerinnen, welche angesichts der vielen Bedarfe, die sie in Ghana sehen, ihren Teil beitragen wollen. Auf ghanaischer Seite besteht angesichts dessen große Dankbarkeit und die Interviewpartnerinnen betonen wiederholt den großen Gewinn, den sie dadurch hätten.²⁵⁹ Allerdings wird auch wie-

258 Interview Ghana Nord 1, Passage ‚Money‘.

259 Interview Ghana Nord 1, Passage ‚benefits‘:

Em: As for benefits we cannot count them. They are numerous. Yes they are very numerous. I think that I've explained that. They helped us build and roof certain congregations. We've had a manse. We've also had support for the school.

derholt Bedauern darüber geäußert, dass die Partnerinnen selten bereit sind, den Bau von Kirchen- oder Pfarrhäusern zu finanzieren. Die Partnerschaften, in denen das möglich gemacht wird, werden als beneidenswert bezeichnet. Dennoch wird der Gewinn insgesamt, der durch die Finanzgaben entsteht, als größer eingeschätzt, als der, den die deutschen Partnerinnen von der Beziehung nach Ghana hätten. Dennoch sehen die Interviewpartnerinnen aus Ghana Geld als Nebensache der Partnerschaft und ihre Bedürfnisse auch nicht als Ursache für die Existenz der konstanten Geldtransfers.

In den Gesprächen über die Rolle des Geldes in der Partnerschaft zeigen sich noch weitere Perspektiven auf das Thema, welche ein komplexeres Motivationsschema erkennen lassen. So tritt eine deutliche defensive Haltung zum Vorschein, welche sich gegen drei Vorwürfe richtet, deren Quelle in den Ausführungen nicht benannt wird. Zum einen wird immer wieder betont, dass die Geldgaben nicht zu Abhängigkeitsverhältnissen führen und die verschiedenen Projekte auch ohne Hilfe aus Deutschland – wenn auch teilweise eingeschränkt – weitergeführt werden könnten. Grundsätzliche Strukturen würden also nicht durch die Partnerschaftshilfe geschaffen, sondern diese würden lediglich gestärkt. Außerdem werde immer sichergestellt, dass das zur Verfügung gestellte Geld nur für die Zwecke verwendet würde, für die es bereitgestellt wurde. So wäre es jederzeit möglich, über den Verbleib des Geldes Rechenschaft abzulegen. Des Weiteren ergebe sich durch die Spenden kein ungleiches Machtverhältnis, durch welches die Beziehung der Partnerinnen zueinander gefährdet würde. Da es sich bei den Gaben um freiwillige Geschenke ohne Erwartung und Verpflichtung handele, betreffe dies den eigentlichen Kern der Beziehung nicht. Im Gegenteil zeige gerade die derzeitige Praxis des Umgangs mit Geldern einen qualitativen Unterschied in der Beziehung der Partnerinnen zueinander an, da die ghanaische Seite nicht mehr – wie früher – rein passive Empfängerin sondern gleichberechtigte Partnerin in der Verwendung der Mittel sei.

Deutlich wird hier das Bedürfnis, die Gabe von Geldern als unproblematisch zu kennzeichnen. Weder bringt sie Nachteile für die deutschen, noch für die ghanaischen Partnerinnen, noch gefährdet sie die Beziehung an sich. Dies lässt auf ein starkes Interesse schließen, die Praxis der finanziellen Unterstützung weiter zu erhalten, was angesichts der Vorteile, die den ghanaischen Partnerinnen daraus erwachsen, nicht überrascht. Es stellt sich allerdings die Frage, wodurch das starke Rechtfertigungsbedürfnis ausgelöst wird,

Bm: *the Sunday school.*

Em: *the Sunday school. You know.*

Bm: *the vehicle, transport.*

Em: *you know this time our church got burnt they sent a donation. So that we could rehabilitate it. Means of transport. Initially when they gave us a Landrover (2) you remember*

Rf: *mm*

Em: *it was a gift from them. And they have done locally exchange programs. We don't pay a pesewa for air tickets. Initially eight or nine delegates went but they had to scale it down to about four or five. And all those are paid by them. We don't pay a pesewa. So I think for the benefits. And the spiritual that is how we know that @ (1) @ God is actually wonderful. I don't think that somebody will just () down. And when we go there we realize the money they raise for these things is not that they are having too much money. But it is sacrificed. Some of them will forgo their () their supper, just to make sure that the partnership is going on. And it is to our benefit. So I think that basically we cannot count them. They are overwhelming.*

Neben diesen den Status Quo stärkenden Perspektiven, äußerten manche Interviewpartnerinnen auch kritischere Sichtweisen. So wird auch ein Wunsch nach Änderung der Rollen von Gebenden und Nehmenden in der Partnerschaft deutlich:

Em: └ it's a Japanese proverb.

Em: ²⁶⁰ Yeah I think I I share his concerns. I share his views as well. Uhm that's where I was () coming from. That we begin to look at what can we do to become financially strong instead of relying on our Partnership. Always sending us financial support. What can we do. Can't we as a Partnership come out with a project. Both here and in Germany. As we visit them we could also come up with a project. This is a project that we can (use one to come out with). And then we start from there. And when they come here too they can uh ask us for whatever project we want and to establish for us and then uh at least ensure that all money that has been sent down are being sent into this project. And once the project is established it will begin to yield fruit. Even though we realize that our Partnership is about a level play but we all agree that our fingers are not equal. We have the short ones and then we also have the tall ones. And so definitely we are not equally, we are not equal on our financial base. Definitely we will need some support. As Ghanaians. [...] That is not to say that we are we should always be at the receiving end. That's why I'm saying that we need, both sides need to to to come up with projects. Uuh it's it's at least in Germany I know there are people there who need help.²⁶⁰

260 Interview Ghana Nord 2, Passage 'Financial support'.

abzielt, Strukturen im eigenen Kontext zu schaffen, die eine langfristige finanzielle Unterstützung obsolet machen und erlauben, Kosten für Partnerschaftsaktivitäten selbst zu tragen sowie selbst einen finanziellen Beitrag zu Missständen in Deutschland zu leisten. Auch scheint hier eine implizite Kritik am eigenen Umgang mit Geldern hindurch, so betont Em die Notwendigkeit, sicherzustellen, dass gesandte Gelder ihrem vereinbarten Zweck zukommen. Auch die Frage des Machtverhältnisses wird hier angesprochen: Es bestehe zwar Einigkeit darüber, dass in der Partnerschaft Gleichheit herrsche, doch bestehe diese Gleichheit in Fragen der finanziellen Lage eben nicht, doch dies müsse ja nicht heißen, dass die Rollen festgeschrieben sein müssten. In diesem Austausch werden also alle drei Problematiken, die an anderer Stelle negiert wurden, bestätigt: Finanzielle Unterstützung, wie sie derzeit stattfindet, wird hier als Ursache von Abhängigkeit und einer Verstärkung von Ungleichheit gesehen sowie als potentieller Ort von intransparentem Verhalten auf ghanaischer Seite. Die beiden Gesprächspartner zeigen also ein Interesse, die derzeitige Praxis zu ändern und die eigene Position zu stärken, indem größere Selbstständigkeit hergestellt und eine Abkehr von einer reinen Nehmer-Rolle angestrebt werden soll.

Insgesamt ergibt sich also ein komplexes Bild der Motivations- und Interessenlage der ghanaischen Partnerinnen in Bezug auf finanzielle Gaben. Zum einen zeigt sich eine ambivalente Sicht auf die Frage, ob ein Interesse am Bezug von Finanzmitteln besteht. Zwar wird ein solches Interesse verneint und es wird auf die Bedürfnisse der deutschen Partnerinnen als ausschlaggebende Ursache der Gaben verwiesen, jedoch scheint es in der Abwehr impliziter Problematisierungen von Geldtransfers hindurch. Auch die wiederholte Betonung der Vorteile, die aus den Finanzgaben für den eigenen Kontext erwachsen, verweisen auf eine starke Motivation, diese Praxis zu erhalten, wie auch das Bedauern über die fehlende Bereitschaft der Partnerinnen, Bauvorhaben zu unterstützen, ein Interesse an Geldleistungen anzeigt. Zum anderen finden sich auch Stimmen auf ghanaischer Seite, die die Beziehungsdynamik, die durch den Geldfluss entsteht, kritisieren und sich eine unabhängigere und aktivere Rolle diesbezüglich wünschen. Es scheint hier ein Interessenskonflikt zu bestehen: Einerseits spielen die Vorteile, die durch die Gelder aus Deutschland entstehen, und das dadurch bestehende Interesse am weiteren Erhalt der Gelder eine Rolle. Andererseits steht damit aber auch der Wunsch nach einer gleichberechtigten Beziehung zwischen den Partnerinnen in Spannung, da eine solche eine Stärkung der eigenen Position und eine Abkehr von einer reinen Nehmerrolle mit den damit einhergehenden Verpflichtungen voraussetzt. Wie auch das deutsche Interesse an Geldgaben innerhalb der Partnerschaft sich als ambivalent und durch andere Wünsche beeinträchtigt gezeigt hat, ergibt sich auch auf ghanaischer Seite keine klar identifizierbare Linie in Bezug auf Interessen und Motivationen im Diskursfeld finanzielle Unterstützung in der Partnerschaft.

d) Kontakte und Reisen nach Europa

Eine Reise in ein europäisches Land ist für ghanaische Staatsangehörige aus verschiedenen Gründen ein schwieriges Unterfangen. Vor allem wird ein Visum benötigt, für welches etliche Vorbedingungen erfüllt sein müssen und dessen Erteilung im – bisweilen willkürlich anmutenden – Ermessen der europäischen Botschaftsbehörden liegt. Zu diesen Vorbedingungen gehört unter anderem der Nachweis von ausreichend

Geld, um die Lebenshaltungskosten während des Aufenthaltes decken zu können, sowie eines Flugtickets. Zusätzlich bedarf es einer Einladung aus dem Zielreiseland, damit ein Visum erteilt wird. Außerdem muss unabhängig von der Visumserteilung genug Geld für Flug- und Visumskosten vorhanden sein, um eine Reise nach Europa antreten zu können. All dies macht eine Reise nach Europa zu einem Privileg, welches sich nur wenigen, meist wohlhabenden Ghanaerinnen in ihrem Leben bietet, was zur Folge hat, dass ein Besuch in Deutschland im Rahmen der Partnerschaft für die ghanaischen Partnerinnen sehr erstrebenswert ist. Da in der Regel der Hauptteil der Kosten von den Partnerinnen in Deutschland getragen wird und es auch durch die Vermittlung der Landeskirchen bzw. der EMS Unterstützung in dem Erwerb eines Visums gibt, ist eine Deutschlandreise für Mitglieder der Partnerschaft ungleich viel einfacher zu realisieren, als dies für Andere der Fall ist. Schon allein eine Flugreise anzutreten ist im ghanaischen Kontext etwas Besonderes, was nur wenigen Auserwählten und Reichen zuteilwird. Dementsprechend ist die Teilnahme an einer Partnerschaftsreise eine sehr attraktive Chance, die sich den meist wenig wohlhabenden Aktiven der Partnerschaft bietet. Im Gegensatz zum deutschen Kontext, in dem es den Partnerschaftsausschüssen in manchen Jahren Mühe macht, genügend Personen zu finden, die die Reise antreten wollen, gibt es auf ghanaischer Seite viele Interessentinnen, so dass die Ausschüsse streng nach bestimmten Kriterien, wie etwa Alter, Geschlecht oder Engagement, auswählen müssen.

Auch die Möglichkeit, Kontakte in Deutschland zu knüpfen, ist für Einzelpersonen sowie für Gemeinden bzw. Kirchenkreise interessant. So kann das eigene Netzwerk erweitert werden, was gegebenenfalls dazu führt, dass sich langfristig weitere vorteilhafte Möglichkeiten bieten oder man in Problemsituationen auf Unterstützung aus Deutschland zurückgreifen kann. Im Folgenden wird von einer solchen Gelegenheit berichtet:

„Through the Partnership I think we are gaining a lot. If you take our children in [Stadt in Deutschland, C.E] for example. The partners help them when they are in need. Just when I came down there was one who had been there for twenty years. And was always having problems with his documents. And through the church he has got it now. You see it. So that through the partnership our children are also safe when they travel out. Because you see them oh you are from Ghana. We have partners in [Partnerbezirk in Ghana, C.E]. If you have any difficulties come to us. And it makes our children safer somehow.“²⁶¹

Die Möglichkeit, nach Europa zu reisen, was außerhalb der Partnerschaft für Ghanaerinnen mit einer Vielzahl an Hürden verbunden ist, sowie Kontakte, welche sich auch außerhalb der Partnerschaft als hilfreich erweisen können, bilden wirksame Interessensfaktoren, sich in der Partnerschaft zu engagieren.

e) Stärkung der kirchlichen Situation in Deutschland

In Bezug auf das religiöse Lernen, welches oben als ein zentraler Bereich des von den ghanaischen Partnerinnen beschriebenen Konzeptes des partnerschaftlichen Lernens identifiziert wurde, fällt auf, dass diese für sich eher die Rolle der Beobachterin als adäquat erachten und besonderes Lernpotential für die deutsche Seite sehen. So betonen die Interviewten immer wieder, dass sie durch die Partnerschaft verschiedene Probleme im kirchlichen Bereich in Deutschland identifizieren konnten. Diese seien beispielsweise die

261 Interview Ghana Süd 1, Passage ‘What unites us, what separates us’.

geringe Zahl von jungen Menschen, die in der Kirche aktiv sind oder die Ablehnung deutscher Glaubender von Heilungs- oder Deliverance²⁶²-Gebeten, obwohl diese klar in der Bibel belegt seien:

„You know we are using the same bible and we believe in the same Jesus Christ. But as I said from the beginning, the culture sometimes has a little effect on the way we will worship and I () this I want to use this example of uh uhh deliverance services. [...] It seems that they see witchcraft as a joke. You see. But here we know the effect. And therefore when someone says I'm bewitched then everyone understands it. Therefore this idea of witchcraft is in the bible. Demons are in the bible but you see it differently. We see it differently then it becomes a subject for research and discussion. [...] And therefore the last group that came came also with this theme to research much on this demonic issue the the deliverances and these things. [...] So that the the uh Partnership is not just only we are visiting. But we are there to learn something. What we learn from the other group to enhance our own way of life. Is now the the the basis or the key () for this Partnership. It's not what can we build for them. What can we also take from them. And what can we learn. To enhance our own living and our Christian living. So now they are researching seriously on this demonic thing.“²⁶³

Die Partnerschaft wird in Bezug auf das Glaubensleben als Lernmöglichkeit für die Partnerinnen gesehen und Ghana bzw. die PCG? als Lernort, um bestimmte Strukturen und Praktiken zu erlernen und in das deutsche kirchliche System zu integrieren. So wurden während der Besuche wiederholt Einladungen ausgesprochen, mit dem Ziel Mitglieder bestimmter Gruppen – zum Beispiel Frauen oder Jugendliche – in Ghana durch die Teilnahme an bestimmten Kirchentreffen weiterzubilden, so dass ghanaische Strukturen auch in der Kirche in Deutschland implementiert werden könnten. Auf die Frage, was es für die ghanaischen Partnerinnen vom deutschen Glaubens- und Kirchenleben zu lernen gäbe, wird mehrfach erwidert, dass man lernen könne, „wie man es nicht machen“ solle. Die deutsche Kirche wird als Beispiel für die Gefahr des Verfalles und der Bedeutungslosigkeit von Kirche und Glaube in einer Gesellschaft gesehen und stellt damit einen Ort der Mahnung und der potentiellen Mission dar. Immer wieder kommt das Gespräch der ghanaischen Interviewgruppen auf Fragen zurück, die sich mit den Gründen der momentanen, als defizitär erlebten Situation des Glaubens in Deutschland beschäftigen. Es besteht ein großes Anliegen, die Hintergründe zu verstehen und helfend und unterstützend einzugreifen. Während der Besuche in Deutschland werden so immer wieder Vorschläge vorgebracht, wie Kirche und Glaube im deutschen Kontext gestärkt werden könnte, etwa was die Rolle des Gebetes oder die Benutzung der Bibel im Gottesdienst angeht:

„Everything [in Germany, C.E.] is centered on the pastor. Apart from no one holds a bible. Apart from the pastor, no one, maybe if the people who hold bible at all maybe one or two, so it's the pastor alone who holds a bible, and preaches there from the bible. [...] What I'm saying is that when I'm in Africa the pastor holds the bible. If you are going to church on Sunday, I have my bible, you have your bible, so when the pastor preaches, he opens, I open, he preaches, I listen. And then ah pastor has preached from the bible. [...] I go home, what pastor has said and I take my bible and my notes. [...] So that is one of my critical comments actually as a pastor. And another thing is [...] Jesus told us, and it's our example [...] you see in everything prayer is the first. It opens the door unto everything. So that is why we say prayer is the masterkey. It is a key to open the door. And when you look at Jesus' life he prayed from the beginning. And prayer was part of his life. [...] But again [in Germany, C.E.] the pastor prays you know [...] but whenever we meet [...] let me say that sometimes the prayer is missing a bit. Prayer is missing a bit. Amongst some of you. That's why I'm saying.“²⁶⁴

Hier wird von einem ghanaischen Pfarrer sehr deutlich kritisiert, dass in den von ihm erlebten Gottesdiensten in Deutschland nur die Pfarrerinnen eine Bibel bei sich haben und daraus lesen. Dies vergleicht er mit

262 Zu Begriff und Bedeutung von ‚deliverance‘ vgl. ausführliche Darstellung unter Kapitel 5.3.

263 Interview Ghana Süd 1, Passage ‚Witchcraft and demons‘.

264 Gespräch Nord Zusammen, Passage ‚Stand des Glaubens in Deutschland‘.

der Praxis in Ghana, in der alle Gottesdienstbesucherinnen eine Bibel dabei haben, das Gesagte anhand des biblischen Textes nachvollziehen und auch zu Hause nach dem Gottesdienst anhand ihrer gemachten Notizen wiedergeben können, was der Inhalt des Bibeltextes und der Predigt war. Genauso kritisiert er das Fehlen von Gebet allgemein und die Praxis, dass in Gottesdiensten nur durch die Pfarrerinnen Gebete formuliert werden. Dies vergleicht er direkt mit dem biblischen Bericht des Gebetslebens Jesu. Klar wird hier also eine Änderung nach ghanaischem und nach biblischem Vorbild vorgeschlagen.

Insgesamt wird von den ghanaischen Partnerinnen im deutschen kirchlichen Bereich ein großer Optimierungsbedarf identifiziert. Die Stärkung kirchlicher Strukturen und des Glaubens in Deutschland allgemein wirkt deswegen ebenfalls als Motivationsfaktor und wird von ghanaischer Seite als ein weiteres Ziel der Partnerschaftsarbeit angesehen.

4.2.1.3 Zusammenfassung

Im Vergleich der verschiedenen Interessen und Motivationen, die auf ghanaischer und auf deutscher Seite in Bezug auf die Partnerschaft bestehen, ergibt sich insgesamt folgendes Bild: Es bestehen drei Bereiche, in denen sowohl deutsche als auch ghanaische Beteiligte starke Motivation und Interessen formulieren. Diese sind die Vorstellung ökumenischer Einheit der Partnerinnen miteinander, Austausch und gegenseitiges Lernen sowie der Transfer von Geldern von Deutschland nach Ghana. Beide Seiten beschreiben in diesen drei Feldern allerdings auch Perspektiven, in denen die Partnerinnen voneinander abweichen.

Sehr prominent wird von allen Interviewten betont, dass Partnerschaft ein Ausdruck ökumenischer Glaubensvorstellung ist, nach der alle Christinnen durch den Glauben an Jesus Christus zu einer Familie gehören, Brüder und Schwestern sind. Der Wunsch, mit diesen in Kontakt zu treten und diese Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen, ist für beide Seiten eine starke Motivation, die Partnerschaft zu betreiben. Hier werde erlebbar, dass sie als Christinnen einander gleichwertig sind und in einem hierarchielosen Verhältnis zueinanderstehen, welches Herkunft, kulturelle Unterschiede oder sonstige Differenzen transzendiere. Dieses Verhältnis wird als gesetzt angenommen aber auch als wirksames Prinzip erlebt: durch den gemeinsamen Glauben erkennen die Partnerinnen sich als miteinander verbundene Kinder Gottes. Während für die ghanaischen Partnerinnen dabei allerdings die Überwindung rassistischer und entwicklungsparadigmatischer Hierarchisierungen im Vordergrund stehen, erleben die deutschen Partnerinnen diese ökumenische Verbundenheit als Brücke über kulturelle „Gräben“ und Trennungen. Abgesehen von dieser deskriptiven Annäherung an das Partnerschaftsverhältnis formulieren beide Seiten als normative Vorstellungen emotionale Verbundenheit im Sinne einer Freundschaft. Des Weiteren ist aus deutscher Perspektive große Ehrlichkeit, sowie – in Analogie zu Ehepartnerschaften – konstruktive Konfliktbearbeitung und die Schaffung finanzieller Gleichberechtigung für eine funktionierende und erfüllende Partnerschaft notwendig, während von den ghanaischen Partnerinnen die Überwindung vorgeprägter Rollenmuster als notwendig gesehen wird. Trotz einer als gegeben verstandenen ökumenischen Verbundenheit wird die Partnerschaft hinsichtlich dieser normativen Vorstellungen von beiden Seiten als defizitär erlebt.

Der Wunsch, sich auszutauschen und voneinander zu lernen, wird ebenfalls als sehr zentral beschrieben und von allen Beteiligten geäußert. Hier wird auf beiden Seiten deutlich, dass Verschiedenheit als etwas grundsätzlich Positives wertgeschätzt und eher als einender denn als trennender Faktor gesehen wird. Für beide Seiten steht hier der Bereich Kirche und Glaube im Fokus des Lernens. Während für die deutschen Partnerinnen dabei vor allem Austausch im Sinne einer Horizonterweiterung und einer Wissensanreicherung über einen unbekannten Kontext im Vordergrund steht, spielt für die Ghanaerinnen Lernen im Sinne einer Übertragung von ‚best practice‘ ins Eigene die entscheidendere Rolle.

Der Bereich der finanziellen Unterstützung der ghanaischen durch die deutschen Partnerinnen ist durch komplexe und spannungsreiche Interessen geprägt. Einigkeit besteht darin, dass diese für die Partnerschaft einen nebensächlichen Aspekt darstellt, doch in der Frage, welche Seite das größere Interesse an ihr hat, ist man unterschiedlicher Meinung: Sehen die deutschen die ghanaischen Partnerinnen als diejenigen, von denen der Impuls für Spendengaben nach Ghana ausgeht, so ist für die Ghanaerinnen der deutsche Wunsch zu helfen der ausschlaggebende. Auf beiden Seiten ist die Motivation, diese Praxis weiter zu betreiben, erkennbar, auf der einen Seite aus christlich-humanitären Gründen, auf der anderen Seite wegen großer Vorteile, die daraus entstehen. Alle Beteiligte betonen gleichzeitig, dass die Beziehung an sich und der Austausch gegenüber den Geldgaben Priorität hat, woraus für die deutsche Seite ein stetes Hinterfragen von Motivationen und Konsequenzen des Geldtransfers folgt, wohingegen die ghanaischen Partnerinnen dies zum Anlass nehmen, einerseits die wahrgenommenen Bedenken der deutschen Seite zu entkräften und andererseits über Möglichkeiten nachzudenken, die eigene finanzielle Position zu stärken sowie die finanzielle Ungleichheit auszugleichen. In Bezug auf die Frage der Bedeutung von finanziellen Gaben für die Partnerschaft soll hier noch erwähnt werden, dass es im Grunde keine Partnerschaft zwischen deutschen evangelischen Gemeinden und urbanen Gemeinden in Ghana gibt. Diese Gemeinden sind in der Regel finanziell sehr gut aufgestellt, da ihre Mitglieder häufig wohlhabende Personen der Mittelschicht sind, so dass sie sogar andere ländliche Kirchenkreise finanziell unterstützen. Es kann also vermutet werden, dass deutsch-ghanaische Partnerschaften grundsätzlich unter anderem aus beiderseitigem Interesse an finanziellen Unterstützungsleistungen geschlossen werden.

Sowohl Ghanaerinnen als auch Deutsche weisen noch jeweils spezifische Interessensgebiete auf, die die Partnerschaft für sie interessant machen. So besteht in der Möglichkeit, mit ‚Afrika‘ in der Repräsentation durch Ghana in Kontakt zu kommen, eine große Motivation für viele der deutschen Aktiven, sich für die Partnerschaft einzusetzen. Es besteht eine Faszination für ‚Afrika‘, welcher in Form des Landes Ghana und seiner Bewohnerinnen als Ort großer Freundlichkeit und Fröhlichkeit erlebt wird. Dabei handelt es sich weniger um ein kognitives Interesse als um ein stark positiv aufgeladenes Empfinden, welches als sehr motivierend aber als schwer vermittelbar dargestellt wird. Außerdem besteht ein weiteres Interesse der Deutschen darin, durch die Partnerschaft Gemeindeaufbau zu betreiben. Dieses wird dadurch ermöglicht, dass Partnerschaftsarbeit Anknüpfungspunkte bietet, die andere Bereiche der Gemeindegemeinschaft nicht bieten und die besonders auf emotionaler Ebene ansprechen. Hier spielt die Spendenwerbung eine wichtige Rolle, die sich wiederum stabilisierend auf die Partnerschaft auswirkt.

Auf ghanaischer Seite besteht großes Interesse an den Möglichkeiten, die die Partnerschaft bietet, nach Europa zu reisen und dorthin Kontakte zu knüpfen. Da dies durch die finanzielle Situation und sehr restriktive Visabestimmungen für nicht wohlhabende Ghanaerinnen in der Regel mit großen Hürden verbunden ist, bietet die Teilnahme an der Partnerschaftsarbeit hier attraktive Wege, diese zu überwinden. Des Weiteren ist es den Ghanaerinnen ein Anliegen, die kirchliche und die Glaubenssituation in Deutschland zu verbessern. Da diese als sehr defizitär wahrgenommen wird, sehen die ghanaischen Aktiven großen Bedarf an struktureller und spiritueller Hilfe, was für sie eine weitere Motivation darstellt, sich in der Partnerschaft zu engagieren.

Insgesamt wird deutlich, dass auf beiden Seiten sehr wirksame Interessenslagen bestehen, die Partnerschaft zu betreiben und weiterzuführen. Neben grundlegenden Überschneidungen unterscheiden sich die Perspektiven jedoch in einigen Bereichen recht stark voneinander. Während auf deutscher Seite eher Begriffe wie „Horizontenerweiterung“, „interkultureller Austausch“ und „Faszination für Afrika“ das Interesse an Partnerschaft markieren, kann auf ghanaischer Seite die Motivationslage eher mit Begriffen wie „equal relationship“, „learning“ und „opportunity“ beschrieben werden. Besonders an der Frage der finanziellen Unterstützung zeigt sich, wie die Perspektiven sich unterscheiden: Während für die deutsche Seite in diesem Diskurs die Bedenken und Grenzen der Unterstützung im Vordergrund stehen, wollen die ghanaischen Partnerinnen genau diese Bedenken zu zerstreuen und die Grenzen, wie etwa die Auswahl von Projekten, zu hinterfragen.

4.2.2 Fremdbilder in der Partnerschaft

In diesem Abschnitt werden die verschiedenen Bilder, die Ghanaerinnen und Deutsche von ihren Partnerinnen haben, herausgearbeitet. Dabei werden drei Dimensionen fokussiert: In welches Verhältnis werden die Partnerinnen zum Eigenen gesetzt, in welchen Kontext werden sie verortet und welche primären Anknüpfungspunkte werden zwischen dem Eigenen und den Partnerinnen gesehen.

4.2.2.1 Der deutsche Blick auf die ghanaischen Partnerinnen

a) Geschwister und Fremde zugleich

Bei der Frage, in welches Verhältnis die deutschen Partnerinnen die Ghanaerinnen zu sich setzen, steht zunächst das christliche Paradigma der Geschwister im Vordergrund. Wie bereits oben dargelegt, gehört es zum Grundmoment der Partnerschaft und deren Verständnis durch die Beteiligten, dass eine ökumenische Theologie zugrunde gelegt wird, die die Partnerinnen als im und durch den Glauben miteinander verbunden und einander gleichwertig postuliert. Hierbei handelt es sich um eine theologische Grundannahme, welche auf die Partnerschaft definitorisch und gleichzeitig deutend angewandt wird, weshalb sie nach Aussage der Beteiligten auch in der Interaktion mit den Partnerinnen erfahrbar wird und sich dort manifestiert. Dieses Grundverständnis von christlicher Geschwisterschaft konstituiert sich durch einen als gemeinsam angenommenen Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes und den Gebrauch der Bibel als Offenbarungsschrift und Grundlage der Verkündigung dieses Glaubens. Durch diese ökumenisch-theologische Her-

meneutik partnerschaftlicher Aktivitäten kann die Beziehung außer durch eine Abkehr vom Glauben nicht gebrochen werden, sie kann nur entweder ge- und erlebt werden oder unbeachtet bleiben. Unterschiede zwischen den Partnergruppen, seien sie charakterlicher, ökonomischer oder als „kulturell“ konzeptualisierter Art, können so zwar die konkret stattfindende Interaktion in bestimmte Weise prägen, so dass die Beteiligten eine größere Nähe oder Ferne zueinander empfinden, doch die Verbundenheit an sich ist gesetzt und wird somit als unverbrüchlich betrachtet. Insofern ist eines der prominentesten Paradigmen, auf dessen Hintergrund die Deutschen ihre Partnerinnen sehen, das der Geschwisterschaft. Diese grundlegende Betrachtungsweise kommt zum Beispiel in folgendem Zitat zum Ausdruck:

- Rf: *Ich kann mich schon an Gespräche erinnern [...] und alle sagten, so wir lassen jetzt nicht locker, bis wir wirklich verstanden haben, äh was die jetzt eigentlich meinen und bis die verstanden haben was wir meinen. In aller*
Wm: *meinen*
Rf: *Freundlichkeit hin und her und doch hatten wir das Gefühl, das war's noch nicht und irgendwann kamen wir dann sozusagen zu dem Punkt, wo wir sagen: Und jetzt haben wir's wirklich verstanden. Und das sind dann für mich auch sehr wertvolle Momente. Weil so'n miteinander ringen dann auch was sehr wertvolles ist.*
Wm: *mm mm*
Fm: *Und das ist ja nicht schlimm wenn solche Situationen auftauchen, man merkt das ja dass das irgendwie nicht passt. Dann muss man halt zugucken, wie man zur Lösung kommt.*
Rf: *ja und da passt find ich dein Bild von der Familie sehr sehr sehr gut. Das hab ich ja mit meinen Kindern oder mit meinen Geschwistern auch manchmal, dass man sagt also hier wie äh ähm bei aller Liebe aber ich versteh das jetzt nicht, wie du das jetzt meinst. Wie kommst du denn da drauf, das kann doch gar nicht sein. Bis man mal irgendwann merkt, doch. Für ihn kann das schon sein. Ob ich das dann übernehmen muss, das ist 'ne andere Frage, aber dann hab ich wenigstens verstanden, warum er das so meint.²⁶⁵*

Wie bereits oben ausgeführt, streben die deutschen Partnerinnen außerdem ein Freundschaftsverhältnis in der Partnerschaft an. Dieses wird als Ideal betrachtet, welches als „Krönung“ der Partnerschaft betrachtet aber häufig nicht erfüllt werden kann. Es impliziert große persönliche emotionale Verbundenheit, intensiven Austausch über relevante Themen und ein hohes Maß an Ehrlichkeit. Diese Bedingungen werden von den deutschen Partnerinnen als in der Partnerschaft nur teilweise oder nicht gegeben gesehen, weswegen in der Regel von den Partnerinnen nicht als Freunden gesprochen wird. Den Grund dafür verorten die deutschen Partnerinnen bei den Ghanaerinnen, die sie zwar als überaus freundlich aber auch als verschlossen in Bezug auf Persönliches und Kontroverses erleben. Als weitere Bedingung für Freundschaft in der Partnerschaft wird eine gewisse Dauer der Beziehung angesehen, was nur in einigen Fällen gegeben ist, da die Pfarrerinnen der PCG in der Regel nur für vier Jahr in einer Gemeinde – und damit in der Partnerschaft – stationiert sind. Gerade die Geistlichen haben auf ghanaischer Seite aber sehr tragende Rollen, da sie meist den Partnerschaftsausschuss leiten und die Delegationen anführen. Langfristige Beziehungen, die von Deutschen als Freundschaften wahrgenommen werden, bestehen dementsprechend meist zu Laien unter den Partnerinnen. Teilweise sind durch die Partnerschaften auch Freundschaften zu Pfarrerinnen entstanden, die auch nach der Entsendung auf andere Pfarrstellen weitergeführt wurden. Diese Beziehungen spielen für die Partnerschaft dann aber entweder keine oder eine problematische Rolle.²⁶⁶ Folgerichtig bestehen aus

265 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Trennendes und Einendes in der Partnerschaft‘.

266 Besonders auf ghanaischer Seite werden diese Freundschaften kritisiert, da sie in einzelnen Fällen zu Engagement der deutschen Partnerinnen an anderen Orten geführt haben. Auch Autoritätsfragen spielen eine Rolle, da neue

deutscher Perspektive zwischen einigen der Aktiven in der Partnerschaft Freundschaften, doch konstituiert dies eher eine Ausnahme als die Regel. Auch der Begriff Partnerschaft, und damit die Vorstellung der Ghanaerinnen als „Partnerinnen“, wird mit der Analogie der Ehe-Partnerschaft in Frage gestellt. Dies wird durch ein Fehlen von (ökonomischer) Gleichberechtigung bzw. einer fehlenden Bereitschaft, Konflikte konstruktiv zu bearbeiten, begründet. Während also Begriffe wie „Familie“ oder „Brüder und Schwestern“ übereinstimmend als angemessen zur Beschreibung des Verhältnisses zu den ghanaischen Aktiven gesehen wird, verstehen sich nur einige der Deutschen in einem Freundschaftsverhältnis oder einem Partnerschaftsverhältnis im Sinne einer gleichberechtigten und konfliktfesten Beziehung.

Um die Verhältnisbestimmung der deutschen Beteiligten zu ihren ghanaischen Partnerinnen tiefergehend zu analysieren, bedarf es einer Betrachtung, die über diese explizit beschreibenden und programmatischen Begriffe hinausgeht. Dabei fällt auf, dass es eine andere sehr prominente Dimension des Blickes auf die Partnerinnen gibt, die diese als fundamental unterschieden vom Eigenen wahrnimmt. Dies wird in folgenden Zitaten beispielhaft deutlich:

„Ich glaub ähm (2) interkulturelle Kommunikation und dann noch mit jemand der aus so ‘nem komplett andern Kontext kommt ist unglaublich schwierig. [...] [Ich steh] immer wieder da und denk (1) wir reden gerade komplett aneinander vorbei, wir schaffen’s grad gar nicht auf eine Ebene zu kommen. [...] es ist ein ganz ganz schwieriges Feld, find ich, wirklich diese Art von Kommunikation herzustellen mit jemandem der aus ‘ner so anderen Welt kommt.“²⁶⁷

„Das find ich auch immer das faszinierende. Dass man so unglaublich unterschiedlich ist. Also von so komplett unterschiedlichen Kulturen kommt und dass (1) so ähm Kommunikation auch manchmal nicht so leicht ist, ne, weil man nicht weiß, wie wird’n das jetzt aufgefasst oder wie drück ich mich denn aus.“²⁶⁸

„[Da sind] eben diese unglaublichen Unterschiede ja auch [...] die halt trotzdem bestehen [weil] wir ja wirklich find ich vom Kulturellen her manchmal wirklich derart irgendwie da tiefe Gräben zwischen uns haben.“²⁶⁹

Mit Begriffen wie „komplett anderer Kontext“, „andere Welt“, „unglaublich unterschiedlich“, „komplett unterschiedliche Kulturen“ oder „tiefe Gräben“ wird eine grundsätzliche Andersartigkeit markiert, die die Partnerinnen voneinander trennt und in zwei Gruppen unterteilt. Hier wird grundsätzlich zwischen dem Eigenen und dem „Anderen“ unterschieden, wodurch die ghanaischen Partnerinnen zu Außenseitern der eigenen Gruppe definiert werden. Das Unterscheidungsmerkmal, welches für die deutschen Partnerinnen im Vordergrund steht, ist „Kultur“. Dieser Begriff wird durch verschiedene Dimensionen gefüllt, bei denen an erster Stelle ein unterschiedliches „Denken“ postuliert wird, wobei aber auch bestimmte Handlungsweisen wie Arten des Begrüßens oder des Gottesdienstfeierns sowie Dinge des täglichen Lebens wie Gerichte oder Kleidung unter „Kultur“ verstanden werden. Während letztere beiden Dimensionen von Kultur von den Deutschen nicht als problematisch für die Partnerschaftsbeziehung, sondern als Bereicherung oder als nebensächlich verhandelt werden, manifestieren sich die verschiedenen Arten zu „denken“ besonders als Irritation. Unter „Denken“ werden sowohl Höflichkeitsregeln subsumiert, wie sie in sozialer Interaktion zur An-

Pfarrerinnen durch den Fortbestand der Beziehung zur Vorgängerin ihre Führungsposition in Frage gestellt sehen können.

267 Interview Deutschland Süd 3, Passage ‚Interkulturelle Kommunikation‘.

268 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Glaube schafft Nähe‘.

269 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Glaube schafft Nähe‘.

Im folgenden Gesprächsausschnitt wird eine Irritation verhandelt, die aus dem Bruch in Deutschland geltender Höflichkeitsregeln resultierte und so zu Verärgerung führte. Hier kommt einerseits Empörung über die Höherwertung telefonischer Kommunikation über direkter zum Ausdruck, als auch über die (empfundene) Missachtung der Besonderheit geistlicher Rituale:

Sf: auch. Ständig. Ständig.²⁷⁰ Lmm [...]

„Da haben wir ja dann auch gelernt (2) nämlich, dass eben die (4) presbyterianische Kirche in in Ghana in jedem Ort in in in in 'ner ganz anderen Konkurrenz steht mit anderen wie wie das bei uns der Fall ist. Und dass eben die die Definitivon auch sehr stark über die Größe der Kirche geht, ne. Je je je je größer und je je prachtvoller die Kirche desto potenter die Gemeinde und desto stärker der Glaube, das ist a alles wird, das wird materialisiert, äh gewissermaßen im im Kirchenbau auch, ne, also und und das war etwas was mir was mir so fremd war, was ich aber ähm (.) wenn man dann durch Ortschaften durchgefahren ist und äh an jeder dritten Abzweigung war wieder'n Schild Hinweis zu irgendeiner (2) Gemeinde und und und mit blumigem und klangvollem Namen oder so, das ist einfach ne ne ganz andere Situation, ich denk, es zur Kenntnis zu nehmen, ist auch wichtig und und zu sagen, Ja das is ne ne (1) da da da muss auch anders reagiert werden als wir das (1) tun, wir können jetzt nicht (1) dadurch äh Menschen gewinnen, dass wir größere Kirchen hinstellen, das ist sicher nicht. So, wir haben da die Aufgabe sicher auch, aber wenn dann müssen wir sie anders angehen. (1) Und ich denk damit (4) eigene Denkweise, mit der man dann da kommt und klar vergleicht und wie ähm und dann zu sagen, ja für uns ist des hirnrissig, aber vor Ort macht das (1) auch wenn's (.) hinrissig erscheint, macht's dann am Ende vielleicht doch Sinn ob (1) oder es macht mit das für für die für die Menschen vor Ort macht es Sinn, weil das ihre Art ist damit umzugehen, ne. (1) Ich hab das nicht zu beurteilen und zu sagen, nö, ich von Deutschland her weiß das aber besser, gell. Also da da bin ich ganz vorsichtig an der Stelle.“²⁷¹

271 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Sicht auf Partnerinnen‘.

sellschaftlichen Bedingungen kongruiert, im eigenen Kontext Deutschland aber unpassend wäre. Insofern bleibt die Unterscheidung zwischen ghanaisch und deutsch als zwei vorhandenen und in sich kohärenten kulturellen Gruppen zwar bestehen, doch die zunächst als irritierende Fremdheit wahrgenommene Differenz wird zu einer berechtigten Andersartigkeit umgedeutet. Diese Perspektive, die Differenzen nicht nach eigenen Kriterien bewerten möchte und stattdessen das Beobachten und Lernen von Unterschieden in den Vordergrund stellt, zeigt sich vor allem bei denjenigen Aktiven, die sich sehr intensiv für die Partnerschaft engagieren. Äußerungen, die klare Hierarchisierungen zwischen der eigenen und der ghanaischen „Kultur“ vornehmen, stammen meist von Personen, die eher lose mit der Partnerschaft verbunden sind, aber beide Perspektiven sind sowohl unter hoch-engagierten Beteiligten als auch unter Personen des weiteren Partnerschaftskreises präsent. Auffällig ist dabei, dass explizite Positivurteile von allen getroffen werden und als unproblematisch gesehen werden, etwa was den Zusammenhalt der Familie in Ghana oder die als omnipräsent wahrgenommen „Fröhlichkeit der Menschen“ angeht. Aber auch Negativurteile und die Höherstellung des Eigenen werden wiederholt vorgenommen, was allerdings meist eher implizit als explizit geschieht, wie im Folgenden ersichtlich wird:

„Sie haben dort eine ganz andere Vorstellung von miteinander leben als wir hier haben. Die Schiene von oben nach unten ist dort stark ausgeprägt und das merkt man eben auch in den christlichen Gemeinden und hier ist das ja vom hoch auf die auf die Horizontale geschoben worden, und und wir werden das immer weiter leben und das sind ja schon Differenzen die man erkennen muss, um sie zu tolerieren.“²⁷²

Das „Miteinander Leben“ in Ghana wird in diesem Zitat als sehr hierarchisch strukturiert beschrieben und ein Vergleich mit Deutschland angestellt, der dieses als Gesellschaft mit flachen Hierarchien kennzeichnet. Dieses wird – implizit – als besser und als Weiterentwicklung markiert, da einerseits diese als aus einer Situation wie der in Ghana hervorgehend gezeichnet wird und andererseits davon gesprochen wird, dass man die Lage in Ghana „tolerieren“ müsse. Der Begriff der Toleranz verweist auf eine Negativkonnotation der ghanaischen Situation, da er etwas bezeichnet, was man nicht ändern kann und dennoch akzeptieren muss. Solche Negativbewertungen werden meist in Bezug auf Wertevorstellungen wie Genderverhältnisse, Kindererziehung oder Sexualmoral oder auf Fragen von Infrastruktur in Ghana geäußert. Im Zusammenhang der Partnerschaftsausschüsse oder Reisegruppen folgt darauf aber meist eine Relativierung oder eine Gegenrede, die die eigenen Bewertungskriterien in Frage stellen und die Gleichwertigkeit der „Kulturen“ betont. Hier wird eine Diskrepanz zwischen der Perspektive Einzelner und einer Gruppenperspektive deutlich.

In diesem Zitat zeigt sich ein weiterer Aspekt des deutschen Blickes auf die Fremdheit der Partnerinnen, die sich in einer Annäherung an Andersartigkeit durch Vergleich mit dem Eigenen und einer Bezugnahme auf die eigene Vergangenheit äußert. So wird wiederholt darauf verwiesen, dass es in Deutschland oder in der eigenen Kirche vor einiger Zeit die gleiche Situation gab, die sich nun aber verändert und weiterentwickelt habe. Besonders prominent wird dies im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der ablehnenden Haltung der Partnerinnen zu Homosexualität formuliert und betont, dass diese Sichtweise in Deutsch-

272 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Trennendes und Einendes‘.

land in früheren Zeiten auch dominant gewesen sei und dass es sich hier um einen Entwicklungsprozess handele, der auch in Ghana zu erwarten sei.²⁷³ Durch diesen Vergleich mit dem eigenen historischen Kontext wird zwar deutlich eine Höherwertung des Eigenen, doch gleichzeitig auch eine Gleichsetzung der beiden Kontexte vorgenommen, die sich aus diesem Blickwinkel nur zeitlich voneinander unterscheiden. Verstehen und Deutung der Fremdheit werden dadurch erleichtert, jedoch wird gleichzeitig diese Fremdheit als defizitär markiert.

Neben der Betonung kultureller Unterschiede besteht auch eine Sichtweise, die charakterliche Merkmale, Milieuunterscheide oder Gender der ghanaischen Partnerinnen zur Erklärung von Irritationen in den Blick nimmt. Diese Erklärungsmuster spielen allerdings eine untergeordnete Rolle und werden eher als Zusatz denn als primärer Aspekt für die Deutung von irritierendem Verhalten verwendet. So wird differierendes Verhalten einzelner Mitglieder der Partnergruppe in ähnlichen Situationen in Zusammenhang mit diesen Merkmalen gebracht. Dies zeigt sich beispielsweise an folgendem Kommentar zur Frage, ob man in Ghana schnell auf Privates zu sprechen kommt oder nicht:

„Ich denk das (1) da gibt's sicher kulturelle Unterschiede, aber gibt bestimmt auch wieder von Person zu Person wie bei uns auch, (1) riesengroße Unterschiede, von uns erzählt auch nicht jeder gleich viel von sich und seinen Hintergründen und so. Das ist hört auch das das Recht das man jedem (einzelnen) zugestehen (1) darf. Und muss.“²⁷⁴

Das Paradigma der Kultur als hauptsächliches Unterscheidungsmerkmal zeigt sich insgesamt dennoch als sehr stark und dominiert das Nachdenken der deutschen Partnerinnen über die Unterschiedlichkeit innerhalb der Partnerschaft. Zwar wird grundsätzlich von der Unzerbrechlichkeit der Beziehung als Kinder Gottes und Geschwister im Glauben ausgegangen, doch wird gleichzeitig eine starke Andersartigkeit empfunden, die durch den Begriff Kultur markiert wird und teilweise in Form von Irritationen zur Fremdheit wird. Diese Fremdheit wird in Verbindung gebracht mit einem anderen „Denken“. Sie wird immer wieder versucht einzuholen, indem Anstrengungen unternommen werden, Irritationen emisch aufzulösen und Negativurteile über Unterschiede zu vermeiden, doch bleibt dabei die Vorstellung zweier in sich kohärenter kultureller Gruppen bestehen. Diese Vorstellung wird an manchen Stellen dadurch relativiert, dass der ghanaische Kontext in Kontinuität zum eigenen Kontext gesetzt wird oder dass andere Kategorien wie Gender, Milieu oder Charakter als Deutungsmuster verwandt werden.

b) Konstruktionen des ‚Afrikanisch-Seins‘

Der Kontext, in den die deutschen Partnerinnen ihre Counterparts verorten ist primär „Afrika“. Dies zeigt sich auf unterschiedliche Art und Weise. Zunächst verweist die oben dargestellte „Faszination für Afrika“ auf die Einordnung des Partnerkontextes in einen gesamtafrikanischen Zusammenhang, der nicht territorial, sondern im Sinne einer „Kultur“ vorgestellt wird, die sich auf verschiedenste Aspekte wie bestimmte Verhaltensweisen (besondere Fröhlichkeit), eine bestimmte Ästhetik (Handwerksprodukte aus Ghana) oder auch eine spezifische Art der Kommunikation (Vermeidung von Konflikten) bezieht. „Afrika“ zeigt sich hier als eher vage, diffuse aber sehr umfassende Kategorie, die meist vor allem emotional besetzt ist („Faszinati-

273 Siehe dazu Kapitel 4.2.4.

274 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Beziehung zu den Gästen‘.

on“). Als Beispiel für eine solche umfassende Verwendung der Kategorie „afrikanisch“ sei hier folgender Gesprächsbeitrag zitiert:

„Genau das ist auch’n typisch (1) afrikanisches Verhalten. Dass eigentlich dort nicht äh klar entschieden wird, sondern dass da immer die Gesprächsbereitschaft ‘ne große Rolle spielt und dass man eigentlich traditionell in afrikanischen Gesellschaften nicht klar formuliert und entscheidet.“²⁷⁵

Entsprechend werden Verhaltensweisen der ghanaischen Partnerinnen häufig mit bekannten Mustern aus anderen afrikanischen Ländern wie etwa Tansania verglichen mit dem Ziel, diese besser verstehen zu können. Dies geschieht unter der Annahme, dass die „Kultur“ der beiden Länder sich sehr ähnelt, so dass Rückschlüsse von einem „afrikanischen Verhalten“ zum anderen gemacht werden können. Auch Namen wie ‚Afrika-Café‘ für Verkaufsstände im Rahmen der Partnerschaft, auf denen ghanaische Handwerkserzeugnisse oder Gerichte angeboten werden, zeigen diese Einordnung an. Hier wird auch deutlich, dass die Anknüpfungsfähigkeit an eine etwas diffuse Vorstellung von „Afrika“ auch bei partnerschaftsfernen Personen besteht, insbesondere da auf solchen Ständen teilweise Waren angeboten werden, die trotz des expliziten Bezugs zur Partnerschaft nicht aus Ghana stammen, sondern eher Vorstellungen von Afrika entsprechen. So werden etwa Getränke angeboten, die in Ghana nicht bekannt sind aber Gewürze enthalten, die man in Deutschland mit „Afrika“ verbindet.

Auch bei Besuchen der ghanaischen Delegationen bei Gemeindemitgliedern zeigte sich, dass diese ihre Gäste im Kontext Afrika verorten. So wurde wiederholt auf „afrikanische“ Einrichtungsstände wie Sitzmöbelbezüge in Raubtieroptik oder Nilpferdfiguren als Dekoration oder auf Safarireisen in afrikanischen Länder verwiesen, um Anknüpfungspunkte für Gespräche mit den Gästen herzustellen. Auch der Versuch, die Gäste mit Bekannten aus anderen afrikanischen Ländern in Kontakt zu bringen, verweist auf den wahrgenommenen Zusammenhang einer „afrikanischen Kultur“.

Mit dieser Einordnung der Partnerinnen geht auch eine Zuordnung von bestimmten Merkmalen einher, die vor dem Hintergrund des eigenen Verhaltens ausgelegt werden:

„[Mir fällt auf] dass sie immer eine gewisse Fröhlichkeit und Zufriedenheit ausstrahlen, ähm und die insbesondere deswegen bemerkenswert ist, weil sie halt eben so ganz andere Lebensumstände haben, die wir also in vergleichbarer Situation weiß ich nicht, ob wir da so fröhlich und zufrieden wären, ähm gibt auch so hab ich so festgestellt, es gibt so eine gewisse Gelassenheit bei dem einen oder andern [...] ihnen ist auch durchaus ein gewisser persönlicher Stolz eigen. [...] Also es ist jetzt nicht so, ich würd jetzt nicht sagen, dass die sich uns gegenüber immer so als die Underdogs äh fühlen oder verhalten. Sondern die haben schon so ihren persönlichen Stolz, ihren Nationalstolz, ähm und ich denke, dass sie sich auch als eine Nation empfinden, die sicherlich noch aufm Weg ist, der noch weit ist, den sie gehen müssen, um gewisse Dinge zu erreichen, aber sie wollen diese Wege gehen. Und ähm ja und also was mich immer so erstaunt hat, wenn die hierherkommen, was ja wirklich für viele’n Kulturschock ist, aber mit welchen äh in wenigen Tagen einem gewissen Selbstverständnis die mit manchen Dingen hier umgehen. Wo sie auch keine große Scheu zeigen, sondern ja das wird dann so hingenommen und es wird es wird irgendwie man findet sich hier zurecht, manchmal denk ich besser als wir, wenn wir dort sind. [...] Also ich hab ne positive Wahrnehmung aber [...] man muss ganz vorsichtig sein, dass äh das ist ein kleines Fenster, was wir erleben wenn wir dort’n Besuch machen und wie sie hier uns begegnen und es bezieht sich auch auf keine große Gruppe Menschen. Wir sind ja immer nur konzentriert auf die Gemeinde. Auch wenn wir da sind.“²⁷⁶

Im Vordergrund stehen sehr positive Merkmale wie Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Stolz und Anpassungsfähigkeit. Diese werden dadurch herausgehoben, dass sie einerseits in einen Kontext verortet werden, der dies

275 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Unterschiedsbewältigung Fokus Homosexualität‘.

276 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Sicht auf die Partnerinnen‘.

eher erschwert bzw. noch wenig zulässt und dass sie andererseits mit deutschem Verhalten bzw. Fähigkeiten verglichen werden, wodurch ihnen besonderes Gewicht zugesprochen wird. Auffällig ist hier, dass die Grundannahme zu sein scheint, Deutsche seien in Bezug auf diese Attribute im Vorteil, was sich jedoch als falsch erwiesen habe. Besonders der Hinweis auf die Zweifel, selbst angesichts der „ganz anderen Lebensumstände“ fröhlich und zufrieden sein zu können, verweist auf die Besonderheit der Fähigkeiten bzw. Eigenschaften der Partnerinnen. Dennoch wird der Partnerkontext durch schwierige Lebensumstände und durch Entwicklungsbedürftigkeit gekennzeichnet und die Anpassungsfähigkeit der Partnerinnen erstaunt wahrgenommen, wodurch die positiven Merkmale der Partnerinnen auf einer Negativfolie zu stehen kommen und der eigene Kontext als Standard gesetzt wird. Dies wird auch durch die Anmerkung deutlich, dass Ghana sich als Nation noch „auf dem Weg“ befinde, den die Partnerinnen aber gehen müssten (und wollten), um „gewisse Dinge zu erreichen“. Hier wird in besonderer Weise die Annahme deutlich, dass die Sprecherin sich als quasi ‚voraus‘ empfindet und ihre Situation so einschätzt, dass sie die Situation Ghanas als Nation bewerten könne. Dies wird auch von den anderen Gesprächsteilnehmerinnen nicht problematisiert, wobei der Hinweis auf den geringen Einblick auf den fremden Kontext diese Perspektive relativiert und ihren Geltungsbereich einschränkt. Deutlich wird dennoch eine Positivzeichnung der Partnerinnen, die allerdings erst durch den Hintergrund eines negativen Kontextes wirksam wird und eine gewisse Annahme von Superiorität des Eigenen widerspiegelt.

Weitere positive Merkmale, die mit dem Kontext der Partnerinnen und „Afrika“ verbunden werden, sind intensive Spiritualität, Spontaneität, Gelassenheit sowie eine herausstechende Gastfreundschaft, großer Gemeinschaftssinn und Freundlichkeit. Besonders letztere drei Eigenschaften werden von den deutschen Partnerinnen als bezeichnend für die ghanaischen Partnerinnen empfunden, was als äußerst positives Beziehungsverhalten untereinander und besonders gegenüber den Deutschen erlebt wird. Wie bereits oben geschildert, wird dies besonders im Vergleich zum eigenen, als „deutsch“ bzw. „europäisch“ verstandenen Verhalten als bemerkenswert und intensiv wahrgenommen. Es wird außerdem auch in Verbindung gebracht mit einer großen Hochschätzung von Weißen bzw. Europäern, die einerseits als erfreulich aber auch als beschämend gesehen wird, wie in folgendem Zitat geschildert wird:

„Was für mich ähm damals das große Pro- ja Problem schon was einerseits natürlich wunderschön war, ist dass wir ja als weiße Gäste aus Deutschland sehr besonders behandelt wurden. [...] Das ist glaub ich wirklich ehrlich gemeint, diese Wahnsinnsfreude. Und dieser Stolz die Weißen mal berührt haben zu dürfen oder womöglich die Kinder von 'nem weißen Pfarrer getauft taufen zu lassen. Ähm das fand ich sehr beschämend. Also ich konnte das damals nicht so so ähm so hinnehmen einfach. Sondern ich hab immer gedacht weshalb denn zu uns nach jetzt hier auch wenn die die ghanaischen Pfarrer kommen, es käme doch niemand auf die Idee, dass jetzt auf einmal zwanzig Kinder [...] gebracht werden, um getauft zu werden von diesem Afrikaner. Wär ja auch mal was Besonderes, aber kämen wir nie auf die Idee.“²⁷⁷

„Afrika“ wird hier als in einem Kontrastverhältnis zu Weißen bzw. „Europa“ stehend wahrgenommen und festgestellt, dass von ersterem eine große Wertschätzung gegenüber letzterem ausgeht. Dies erscheint als unangemessen und es wird der Wunsch deutlich, dieses Missverhältnis auszugleichen. Dennoch wird diese Wertschätzung und das daraus resultierende Verhalten als „wunderschön“ empfunden, was die eigene Rolle

277 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Sicht auf die Partnerinnen‘.

zwiespältig macht. Die Rollenverteilung, die aus den Zuschreibungen „Afrika“ und „Europa“ bzw. Weiß resultiert, wird hier als von außen gesetzt wahrgenommen und nicht als Resultat des eigenen Verhaltens und die bevorzugende Behandlung wird als angenehm aber ungerechtfertigt und ungleich empfunden wird. Dies bereitet Unbehagen.

Im Zusammenhang mit den oben genannten positiven Merkmalen, die mit ‚Afrika‘ verbunden werden, gehört auch mit dem Begriff „Faszination für Afrika“ beschriebene starke Gefühlsebene, die die Erfahrungen in Ghana begleiten. Die positive Konnotation, mit der viele der Beteiligten den Partnerschaftskontext belegen, ist sehr emotional geprägt und kann kognitiv nur schwer erfasst werden. Begriffe wie „Erlebnis“ oder „Abenteuer“ herrschen hier vor.

Negativ konnotierte Merkmale werden ebenfalls mit dem Kontext ‚Afrika‘ verbunden. So wird immer wieder betont, dass die Partnerinnen eine Tendenz zur Unpünktlichkeit hätten. Besonders partnerschaftsferne Personen ziehen auch wiederholt Verbindungen zwischen gewalttätigen Auseinandersetzungen oder Armut und dem Kontext „Afrika“ oder beklagen einen Mangel an Organisation und Demokratie oder fehlende Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Diese Zuschreibungen werden von Personen aus den engeren Kreisen der Partnerschaften hinterfragt und kritisiert. Während die Frage der Unpünktlichkeit auch unter den Aktiven immer wieder – meist in belustigter Weise – verhandelt wird und diesbezüglich sowohl zustimmende als auch ablehnende Perspektiven vertreten werden, besteht Einigkeit darin, dass innerhalb der Partnerschaft dem Bild eines gewalttätigen und armen afrikanischen Kontinents entgegen gewirkt werden soll:

„Andersrum find ich's aber schon auch wichtig [...], also dieses Bild von Afrika was hier auch existiert. Dass es ja schon auch () irgendwie denk ich unsere Aufgabe in der Partnerschaft ist das auch so'n bisschen zurecht zu rücken. Also so dieses in Afrika sind sie alle arm und leben in Lehmhütten und irgendwie (.) ja irgendwie, dass man da einfach irgendwie das ein bisschen realistischer irgendwie (1) ja einfach den Menschen auch zu zeigen, Afrika ist einfach vielfältig und es gibt dieses und jenes und so und ähm diese Klischees von den den hungernden Kindern und den großen Augen (1) treffen halt auf Ghana einfach auch nicht zu. Das find ich schon auch dass das so'n bisschen () ein Stück weit Bildungsarbeit.“²⁷⁸

Neben dieser nach außen orientierten Perspektive besteht auch der Wunsch, selbst mehr und umfassender über Differenzierungen innerhalb von Afrika als Kontinent und in Ghana zu wissen. Der beständige Versuch, das Verhalten der Partnerinnen angemessen deuten und verstehen zu können, wird auch von der Intention begleitet, verallgemeinernde und pauschalisierende Bilder zu dekonstruieren und spezifischere Aussagen über den Partnerkontext treffen zu können:

Wm: Das ist halt generell find ich unser Problem, dass wir eigentlich zu wenig wissen über über die Verhältnisse da in dem andern Land. Das ein oder andere liest man halt und dann dann meint man das ist jetzt die ähm Wahrheit oder das muss man wissen. Das das aber die die äh (1) Besonderheiten sollt von die die oder die Unterschiede innerhalb eines Landes schon so wesentlich äh sein können, das wird einem erst bewusst, wenn man da hin fährt. Und oder was darüber erfährt. Sonst (1) weiß man halt (.) Afrika (.) ist alles eins. Ist es nicht, ne? Allein die Sprache die die in dem Land haben. Hundert (.) soviel Sprachen [...]

[...]

278 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Afrika‘.

Rf:

^L naja aber damit hängt auch wieder äh das zusammen, was wir gesagt haben von der Lernerfahrung, ähm es ist der Austausch und die Begegnung ist notwendig, um den anderen kennenzulernen und dann lernt man eben wie der andere ist.²⁷⁹

Darüber hinaus betonen die befragten Gruppen immer wieder, dass ihre Sichtweise der grundsätzlichen Unterschiedenheit zwischen dem Eigenen und „Afrika“ sich durch die Partnerschaftsarbeit auch relativiert hat. So seien insgesamt doch mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede zu erkennen und besonders Humor oder gemeinsame Feste und Gottesdienste würden diese Gemeinsamkeiten deutlich machen.

„Afrika“ dient den deutschen Partnerinnen also einerseits als hermeneutische Kategorie, in die die Partnerinnen eingeordnet werden, die sehr umfassend benutzt und vor allem emotional besetzt ist und welche teilweise sehr positive und teilweise sehr negative Konnotationen mit sich trägt. Meist wird dabei der eigene Kontext, also Deutschland oder Europa, als Vergleichspunkt und als Standard benutzt, auf den die Partnerinnen sich entweder hin entwickeln (sollten) oder auf dessen Hintergrund ein bestimmtes beobachtetes Verhalten oder Denken als besonders bemerkenswert gesehen wird. Es zeigt sich aber auch andererseits, dass mit steigender Involvierung der Personen in die Partnerschaftsaktivitäten auch eine zunehmende Dekonstruktion eines negativen Afrikabildes angestrebt wird und verstärkt Gemeinsamkeiten wahrgenommen werden. Positive Assoziationen wie Fröhlichkeit und Spontaneität und die Kontrastierung mit einem angenommenen Standard, der in Europa als verwirklicht gesehen wird, werden allerdings auch von diesem Personenkreis nicht oder nur wenig problematisiert. Dennoch besteht eine grundsätzliche diskursiv verhandelte Einigkeit unter den Aktiven der Partnerschaften in der Ablehnung einer Hierarchisierung der Kategorien „Afrika“ und „Europa“ bzw. Schwarz und Weiß.

c) Reichtum und Armut der Partnerinnen

Wie bereits oben dargelegt, bestehen besonders zwei Interessensfelder der Deutschen in Bezug auf ein gemeinsames Handeln in der Partnerschaft: Austausch und Lernen sowie finanzielle Unterstützung der Partnerinnen. Hierin bestehen die primären Anknüpfungspunkte, die die deutschen Beteiligten bei ihren ghanaischen Partnerinnen sehen und die sich in einer Sicht auf diese widerspiegelt, welche einerseits von ökonomischer Armut und andererseits von spirituellem und kulturellem Reichtum ausgeht. Es besteht unter den deutschen Partnerinnen Einigkeit darüber, dass der Kontext der Partnerinnen von relativer Armut geprägt ist und man selbst über weitaus mehr finanzielle Ressourcen verfügt. Dies wird in verschiedenen Zusammenhängen als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht weiter expliziert. Schon im Zusatzdokument ‚Umgang mit Spenden‘ der schriftlichen Vereinbarung der Partnerschaft Süd wird dies etwa deutlich, wenn davon gesprochen wird, dass „weder Armutsbekämpfung noch Entwicklungsprojekte die vordringlichen Aufgaben einer Kirchenpartnerschaft“ sein könne. Ghana wird also als Ort der Armut und der Entwicklungsarbeit markiert. Auch in den Berichten über die mündliche Vereinbarung der Partnerschaft wird erwähnt, dass die große Armut der Region einer der ausschlaggebenden Gründe für den Aufbau einer Partnerschaft war.

In den Gesprächen der deutschen Partnerinnen über die wirtschaftliche Situation der Partnerinnen wird allerdings meist Wert darauf gelegt, dass eine Differenzierung zwischen grundsätzlicher Armut (die

279 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Trennendes und Einendes in der Partnerschaft‘.

etwa auch kulturelle oder soziale Armut umfasst) und ökonomischer Armut vorgenommen wird und der zuzusatzlose Begriff „arm“ wird in Bezug auf die Partnerinnen vermieden. Dies trifft allerdings vornehmlich auf die Beteiligten zu, die sehr intensiv in der Partnerschaft engagiert sind, während andere Personen diese Differenzierung weniger häufig machen. Das Bild der finanziellen Armut stellt sich allerdings auch als gebrochen dar, wie in folgendem Zitat deutlich wird:

„Also überrascht hat mich als ich hinkam [...] diese ganz (.) großen (.) reichen (.) sehr üppig ausgestatteten Villen (.) in denen wir teilweise untergebracht waren, mit denen hab ich nicht gerechnet. Ich hab mit [...] so irgendwas kleineres vielleicht auch'n bisschen größer aber solche Paläste, damit hab ich nicht gerechnet. Und dass diese Paläste leer stehen. Das fand ich auch merkwürdig. Also das war mir neu. So dass Leute da gar nicht leben oder in USA leben oder in Accra und die eigentlich dann in ihren Heimatort diese ganz großen Villen haben, um dann (.) zu Beerdigungen heim zu kommen oder für Familienfeste und dann wieder gehen. Das [...] müssen ja sehr reiche Leute sein. Also damit hab ich nicht gerechnet, das hat mich überrascht.“²⁸⁰

Die Erwartung eines vorhandenen moderaten Reichtums in Ghana wird hier als unzutreffend geschildert. Stattdessen wurde überbordende Fülle in Form von ungenutzten „Palästen“ vorgefunden, was eine sehr große Überraschung darstellte, wie die mehrmalige Wiederholung zeigt. Den Gesamteindruck eines finanziell schwächeren Kontextes hat dieses aber nicht verändert, sondern eher zu einer differenzierten Sicht beigetragen: Ghana als Kontext geringen Wohlstandes, in dem aber Einzelne über enormen Reichtum verfügen. Da diese Sichtweise erst durch die Erfahrung vor Ort generiert wurde, ist sie ausschließlich bei einigen Wenigen vorherrschend.

Die Rollenverteilung, die sich aus diesen ungleichen Ressourcenverteilungen und aus der oben beschriebenen Praxis der finanziellen Unterstützung ergibt, weist den ghanaischen Partnerinnen die Nehmerrolle zu. Diese Rolle ist aus Sicht der deutschen Partnerinnen besonders bei partnerschaftsfernen Ghanaerinnen bestimmt von dem konstanten Wunsch nach Unterstützung und der Vorstellung, in Deutschland gäbe es großen Überfluss, der eine unerschöpfliche Quelle potentieller Hilfe darstelle. Dieses Bild gelte es aufzubrechen. Wie auch die eigene Rolle als „reiche Geberinnen“ in diesem Zusammenhang problematisiert und eine möglichst gleichberechtigte Beziehung angestrebt wird, so wird auch ein bedürftiges Nehmen als beziehungsstörend empfunden. Gleichzeitig bewirkt die Forderung nach Rechenschaftsablegung und eine teilweise notwendige Antragstellung für Projektgelder eine Festigung genau dieser Rolle. Auf der anderen Seite wird versucht, etwa durch jährliche Pauschalgaben von Geldern oder durch die Aktivierung der Partnerinnen, selbst zur Mittelakquise beizutragen, die Nehmerrolle aufzubrechen:

„Wir kamen dann, ich weiß nicht, wer die Idee hatte, aber dass wir ähm gesagt haben, vielleicht können die Ghanaer uns handwerkliche Sachen ähm liefern und wir verkaufen das hier, dass das nicht nur ein Geldspenden ist, sondern dass sie äh arbeiten und den Erlös dann bekommen. Und [...] das ist doch auch für die Ghanaer dann toll, dass sie wissen, wir nähen Taschen und ähm oder machen Ledersachen und dafür bekommen wir das Geld und können damit wieder anderen im Land selbst helfen.“²⁸¹

Nicht nur wird hier erneut das Bild deutlich, in welchem die Partnerinnen als diejenigen mit materiellen Bedürfnissen gekennzeichnet werden, während Deutschland für Kaufkraft steht. Auch werden die Partnerinnen trotz der Intention, deren passive Rolle des Geldnehmens in eine aktive zu verwandeln, als diejenigen

280 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Reichtum und Armut in Ghana‘.

281 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Rolle des Geldes in der Partnerschaft‘.

sichtbar, die auf Vorschläge aus Deutschland reagieren und eine Rolle zugeteilt bekommen, die für sie als „toll“ eingeschätzt wird. Diese Wortwahl signalisiert eine Einschätzung der eigenen Position als übergeordnet, aus der heraus solche Bewertungen gerechtfertigt erscheinen, während die Partnerinnen eher als Empfängerinnen von Wohltat, ähnlich der Situation von Kindern, zu stehen kommen. Trotz des Wunsches nach Aufspaltung einer Nehmerinnen-Geberinnen-Dynamik wird dadurch erneut ein defizitäres Bild der Ghanaerinnen deutlich, was sowohl finanzielle Ressourcen als auch Eigeninitiative betrifft. Andererseits werden die Partnerinnen hier als „Helfer“ gesehen, denen in ihrem eigenen Kontext eine Geberrolle zugesprochen wird, allerdings nicht in Bezug auf die deutschen Partnerinnen, obwohl diese von den ghanaischen Produkten als Käuferinnen auch profitieren würden.

Teilweise besteht eine sehr kritische Perspektive auf die Verteilung des materiellen Reichtums der beiden Partnerseiten, welche ungerechte globale Wirtschaftszusammenhänge und Ausbeutung der südlichen Länder, unter anderem Ghana, durch die nördlichen Länder dafür verantwortlich macht und die eigene Rolle als schuldvoll betrachtet. Diese Perspektive wird besonders von einzelnen Mitgliedern der Partnerschaftsausschüsse geteilt und problematisiert die defizitäre Sicht auf die Partnerinnen zusätzlich, bleibt aber in den Aushandlungen des Verhältnisses zueinander marginal.

Neben der materiellen Armut wird von den deutschen Partnerinnen auch ein Reichtum bei den Ghanaerinnen verortet, welcher sich einerseits auf geistlichen und andererseits auf kulturellen Besitz bezieht. Deutsches und ghanaisches Geben werden immer wieder miteinander in Verbindung gebracht und darauf verwiesen, dass man zwar selbst in der Position des Geldgebenden sei, doch dass man dafür umso mehr vom Reichtum der Partnerinnen empfangen:

Km: Trotz all der (.) Schwierigkeiten, die's auch gibt, also das das äh das ist 'ne Bereicherung, das sind einfach Menschen, die die die uns gut tun auch hier @grad@ hier uns im reichen Europa. Es tut mir einfach gut, wenn ich (.) mit so Leuten spreche und äh (.) also die geben sehr viel mehr, denk ich mal, als wir ihnen geben mit (.) mit Geld. Also so ist mein Empfinden. (3) aber natürlich ist das auch immer so 'ne so 'ne ()

Gf: ^L also ich für mich ist die Schwierigkeiten mit dem mit dem Geld oder (.) geben und nehmen, dass das Geld so 'ne eigentlich so 'ne 'ne Barriere ist. Dass eigentlich ich ich so diese (.) wie ich mir anguck wie die Menschen dort leben, dann dann kann ich da nur vor Hohe-Hochachtung in mein Mauselloch verkriechen mich @weil@ die leben im Krieg im Bürgerkrieg, die ähm (1) bilden auf wunderbare Art und Weise Friedensgruppen und das ohne irgendwelche Mittel also egal welche Schwierigkeiten da alle sind. Und dass es da enorm viel dran zu lernen gäbe (.) und dass es aber schwer ist irgendwie so'n (.) also mir zumindest schwer fällt das, sind auch sprachliche Barrieren, in so'n gleichberechtigtes Gespräch zu kommen, weil dazwischen immer das Geld steht. Weil (.) also irgendwie ich immer das Gefühl habe, dass da irgendwas ist, was heißt, dass wir die tollen hier sind. (1) ja das ist meine Schwierigkeit.²⁸²

In diesem Austausch werden Geben und Nehmen, Geld und immaterielle Ressourcen direkt miteinander verknüpft und verglichen. Einerseits besteht die Auffassung, dass die Geldgabe minderwertig ist und man selbst mehr empfangen als gebe. Was genau damit gemeint ist, wird nicht deutlich, da die Beschreibung dessen, was empfangen wird, sehr vage gehalten wird, doch die Kontrastierung der Partnerinnen mit „wir im reichen Europa“ weist daraufhin, dass die Partnerinnen hier besonders als Repräsentantinnen eines bescheideneren oder vom Reichtum weniger ‚korrumpierten‘ Lebenswandels verstanden werden, was als heilsam empfunden wird. Andererseits besteht auch der Eindruck, dass in der Partnerschaft Geld zu geben den -

282 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Was macht eine Partnerschaft aus‘.

noch höher gewertet würde, obwohl die Leistungen und Fähigkeiten der Partnerinnen, die die zweite Sprecherin erwähnt, ein so viel größeres Lernpotential für die deutschen Partnerinnen böten. Es zeigt sich also eine Diskrepanz zwischen eigener Überzeugung und tatsächlicher Beziehungsdynamik. Während erstere das Lernen vom Partnerinnen höher wertet, ist letztere von einer größeren Wertschätzung der finanziellen Leistungen und damit auch der deutschen Partnerinnen geprägt. Es ist also ein Bild der Partnerinnen wirksam, welches sie trotz gegenteiliger Überzeugung in eine Position des Defizits setzt und damit den Austausch erschwert und die Gleichberechtigung der Partnerinnen verhindert.

Weitere Eigenschaften der ghanaischen Partnerinnen, von welchen ein Lernen als möglich erachtet wird, bestehen zum Beispiel in einem ausgeprägten Gemeinschaftssinn, welcher als gesunder Gegenpol zu einem westlichen, extremen Individualismus empfunden wird, sowie eine große Fröhlichkeit trotz widriger Umstände. Das größte Lernpotential wird jedoch in der Spiritualität und im kirchlichen Leben der Partnerinnen identifiziert. So werden unterschiedlichste Bereiche der kirchlichen Arbeit als vorbildhaft betrachtet, wie eine gelungene Befähigung von Laien zur Gemeindeleitung sowie grundsätzlich die Gottesdienstgestaltung. Auch die Fokussierung auf und der Umgang mit biblischen Texten, die umfassende Jugendarbeit und die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Auftrags der Kirche werden sehr positiv bewertet und als Beispiele zur Verbesserung des eigenen Kirchenlebens gesehen. Auch die Spiritualität der Ghanaerinnen selbst wird bewundert und als nachahmenswert betrachtet, wie in folgender Kurzrede eines deutschen Partnerschaftsmitgliedes an die Partnerinnen zum Ausdruck kommt:

„I want to say I was deeply impressed about your style of preaching, your way to say the word of the Lord in our services and I get some reactions and it was very very good. I know I can't do it in this way as you do but uh it was very uhm ah with a lot of temperament too with a lot of faith. We can feel everybody can feel your faith and your trust in God when you uh speak uh in uh not only in in in uhm in the churches but also here and that strengthens my own faith. That I feel it's good for me to be together with you, it's good for my faith for my trust in God uhm even for my life. Thank you.“²⁸³

Hier zeigt sich erneut eine Dimension der Bereicherung, die schon im vorherigen Zitat zum Ausdruck kam und reines Lernen übersteigt: Die reine Anwesenheit und spirituelle Praxis der Partnerinnen wird als sehr positiv und gewinnbringend empfunden, so dass sogar von einer positiven Veränderung des gesamten Lebens die Rede ist, ohne dass dies notwendigerweise ein Übernehmen oder Erlernen des spezifischen Verhaltens impliziert. Es handelt sich hier also nicht nur um eine Wertschätzung des Reichtums der Partnerinnen im Sinne einer rein kognitiven Lerngelegenheit, sondern im Sinne eines umfassenden, auch emotionalen und spirituellen Gewinnes.

Gleichzeitig wird das Verhältnis, welches durch die entsprechende Verteilung von unterschiedlichen Reichtümern entsteht, teilweise auch als unangenehm empfunden. In einer Parallele zu einer Ungleichheitsdynamik, die aus der hohen Wertschätzung von Geldgaben resultiert, empfinden Einzelne auch eine Geringschätzung aufgrund der unterschiedlichen Ressourcen:

Df: Gerade diese Spannung ist halt oft so mühsam, ne, dieses dieses Ungleichgewicht im finanziellen Bereich und diesen Anspruch, dass wir aber (1) ähm vom Selbstverständnis her sozusagen auf Augenhöhe miteinander reden wollen. Also dass wir eigentlich gerne ein Gleichgewicht haben, wo's finanziell so'n Ungleichgewicht drin ist.

283 Gespräch Süd Zusammen 1, Passage ‚Resümee‘.

Sf: L aber das Un-
gleichgewicht ist dann aber auf der inhaltlichen Ebene auch (2) also manchmal komm ich mir (2) mm defizitär be-
trachtet vor in geistlichen Dingen. Dann haben wir auf der einen Seite ein Übergewicht an finanziellen
Df: L ja
Sf: *Möglichkeiten aber ein Untergewicht an Geistlichkeit oder so was. Ne? So.*²⁸⁴

Bestätigt wird hier das Bild der Ghanaerinnen als spirituell sehr reich, kritisiert wird aber eine Hierarchisierung in Bezug auf dieses Feld und die damit einhergehende Geringschätzung des eigenen geistlichen Potentials. Dies wird ebenfalls in Zusammenhang mit einem erschwerten „Austausch auf Augenhöhe“ gebracht und als Hindernis einer gleichberechtigten Beziehung.

Insgesamt ergibt sich ein klares Bild der ghanaischen Partnerinnen als wirtschaftlich schwach aber hinsichtlich immaterieller Schätze und besonders in spiritueller Hinsicht reich. Darin wird erstens ein großes Lernpotential für den eigenen Kontext gesehen und andererseits auch eine grundsätzliche Bereicherung, die durch den reinen Kontakt und das Erleben innerhalb der Partnerschaft entsteht. Aus dieser Sicht auf die Verteilung von Ressourcen resultiert allerdings kein ausgeglichenes und gleichberechtigtes Verhältnis, sondern eine weithin geteilte Höherwertung von finanziellen Mitteln bedingt eine Beziehungsdynamik, welche eine Hierarchisierung zugunsten der deutschen Partnerinnen bewirkt. Obwohl dies – insbesondere angesichts globaler ungerechter Wirtschaftsstrukturen – als unangemessen gesehen wird, wird dieses defizitäre Bild zusätzlich durch andere implizite Vorstellung des Defizits verstärkt, wie zum Beispiel durch ein Bild des Mangels an Eigeninitiative. Gleichzeitig wird diese Dynamik teilweise aber auch durch eine große Wertschätzung besonders des spirituellen Reichtums gebrochen und als umgedreht erlebt.

4.2.2.2 Der ghanaische Blick auf die deutschen Partnerinnen

a) Die Partnerinnen als Geschwister und Helfende

Wie bereits dargelegt, ist die Sicht der ghanaischen Partnerinnen auf die Deutschen von der ökumenischen Vorstellung der Gesamtchristenheit als Geschwister und Kinder Gottes geprägt. Im Zentrum steht dabei der Glaube an Jesus Christus, der alle Gläubigen miteinander vereint und sie als Brüder und Schwestern füreinander erkennbar macht. Diese Geschwisterschaft transzendiert jegliche weltliche Unterscheidung, wobei für die ghanaischen Partnerinnen besonders die Überwindung von rassistisch begründeten Trennungen und einer Unterteilung und Bewertung gemäß sozial-ökonomischer Vorstellungen von ‚Entwicklung‘ von Relevanz ist. Eine europäisch-afrikanische Partnerschaft wird hier zur irdischen Manifestation einer Christengemeinschaft, in der Gleiche mit Gleichen in Christi Nachfolge handeln, was im Besonderen die Verbreitung des Evangeliums beinhaltet.

Des Weiteren besteht die Vorstellung von Partnerschaft als Freundschaft, welche einerseits gesetzt ist und die Partnerinnen als Freundinnen und Freunde definiert, welche andererseits einen Anspruch an emotionale und persönliche Beziehung zwischen Einzelpersonen und die Notwendigkeit regelmäßiger Begegnung beinhaltet. Letzteres impliziert ein intensives Beziehungshandeln, welches die Partnerinnen erst zu Freunden macht, wodurch die Partnerschaft als gefährdet und potentiell endlich erlebt wird.

²⁸⁴ Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Geldgeben‘.

Diese Sichtweisen auf die deutschen Partnerinnen als Geschwister und als Freundinnen beinhalten Verbundenheit und eine grundsätzlich positive Haltung ihnen gegenüber. Beides drückt sich in folgender Beschreibung der Partnerinnen aus:

Mm: I would say they are good people. Very loving. Yes. Cause when we went there actually we have actually (seen)

Erm: ^{L caring.}

Mm: that (3) that uh the respect or the hospitality accorded to us it was very wonderful and the families that we have stayed with. The family just took us as if we are the same family. Everything was okay. I must say that we enjoyed the relationship uh with almost everybody. Ya. That we have come in contact. Yes.

Erm: ^{L our staying in Germany for me}
was an eye-opener. I am somebody who I have read books about Germans. I have always had an opinion that Germans are racist. Uhm (2) my experience uh in Germany on this has told me that well I should discard that opinion, (2) the people I met were not racist at all. So that has given me a change of mind. They're caring. Like I said. Caring

[...]

*Em: [...] I think we are just the same. Only that we have our food differences. Meals (2) what constitutes our meals. Then we are just the same people. [...] I think that basically uh Germans are good people. And we should befriend them.*²⁸⁵

Die deutschen Partnerinnen werden hier als außerordentlich gastfreundlich und fürsorglich beschrieben, was besonders im Kontrast mit einer Erwartung rassistischen Beziehungsverhaltens zur Geltung kommt. Anders als gelesene Darstellungen deutschen Verhaltens vermuten ließen, zeigten die Partnerinnen eine freundliche und beziehungsorientierte Haltung. Dies konstituiert eine Beziehung, die beide Seiten der Partnerschaft zu Gleichen macht und damit eine enge Verbindung schafft. So unterscheiden sie nur einige Kleinigkeiten wie etwa Essgewohnheiten voneinander, doch grundsätzliche Trennungen wie sie zum Beispiel durch Rassismus entstehen, bestehen nicht. Eine tatsächlich bestehende Freundschaft wird hier allerdings nicht empfunden, sondern lediglich Potential dafür gesehen. Während sich in diesem Abschnitt also eine Vorstellung der grundsätzlichen Verbundenheit und der Überwindung von weltlicher Trennung widerspiegelt, werden die Partnerinnen nicht als Freundinnen im Sinne einer engen und persönlichen Beziehung wahrgenommen. Stattdessen wird an anderen Stellen darauf verwiesen, dass manche Partnerschaftsinteraktionen trotz aller Verbundenheit als von stereotypen Vorstellungen der ghanaischen Partnerinnen geprägt erlebt werden, die sie zum Beispiel als bedürftig einordnen, was tatsächliche Freundschaftsbeziehungen verhindere. Von Freundschaft zu Deutschen im Sinne persönlicher und emotionaler Verbundenheit wird nur von einigen wenigen ghanaischen Partnerinnen gesprochen. Dabei handelt es sich in der Regel um Personen, die schon lange in der Partnerschaft aktiv sind und mehr als einmal in Deutschland zu Besuch waren oder Partnerinnen aus Deutschland bei ihrem Aufenthalt in Ghana begleitet haben. Aufgrund der kurzen Verweildauer der ghanaischen Pastorinnen in den Gemeinden berichten ausschließlich Laienmitglieder von freundschaftlichen Verhältnissen nach Deutschland. Diese werden neben den offiziellen Partnerschaftsaktivitäten zusätzlich durch persönliche Briefe, Telefongespräche und SMS aufrechterhalten. Von den Partnerinnen als Gesamtgruppe als Freundinnen wird nur im Sinne einer deskriptiven Nutzung des Wortes und als Synonym für Partnerschaft gesprochen (vgl. zum deskriptiven und normativen Verständnis der ghanaischen Partnerinnen des Begriffs Freundschaft Kapitel 4.2.1.2 Abschnitt a) In Beziehung sein).

285 Interview Ghana Nord 2, Passage 'The Germans and Germany'.

Eine andere Perspektive, unter der die deutschen Partnerinnen gesehen werden, ist die des Helfens. Dies zeigt sich einerseits durch die Ermöglichung von Besuchsreisen in Ghana und in Deutschland, wodurch die Partnerschaft und damit die Beziehung erst ermöglicht werden. Andererseits konstituiert sich diese Rolle durch die konstanten, wenn auch sich in der Höhe immer wieder unterscheidenden Geldbeträge, welche den ghanaischen Partnerinnen aus Deutschland zukommen. Dies sei ihnen ein sehr großes Bedürfnis:

Nm: I think when the partners visit () they see certain needs. Uh if [...] we are to take you through the the presbytery and you yourself may think that ah if I have the means I have to help you. Sometime you not they may not even ask () but you yourself.

[...]

Ef: ^L and the you know the beginning of the church itself. [...] One group has the upper hand when it comes to finances. And therefore they still feel they have the responsibility to assist the (other) church. So Accra for example most of them will not (need) anything because [...] they are okay. But if you come to a village [...] you go to the riverside there is still children the place is still weak. You you you feel the need. [...] The story is that the Whites came like this. And they were visiting. And someone was returning from their farm and was bitten by a snake. And there was no vehicle. The person was lying by the roadside. So they had to use their vehicle to rush that person to the nearest clinic. Not even a hospital. Clinic. But the person died. So when they went back they said this is our story. We need money to get this area a pickup. That's the reason () out of passion. [...] They need this. Then they go back, tell the story, show the pictures and then it's (done).²⁸⁶

Weiß, worunter die deutschen Partnerinnen subsumiert werden, werden hier als überaus hilfsbereit und emphatisch gezeichnet. Sie sehen Bedarf oder erleben Geschichten, die von Leid und Not geprägt sind, und nehmen dies zum Anlass, Geld zu sammeln und den gesehenen Bedarf vor Ort zu decken. Sie gehören zu denjenigen Kirchen, die seit der Gründung der ghanaischen Kirchen durch die europäischen Kirchen finanziell „die Oberhand haben“, also über größere Geldmittel verfügen. Diese können und wollen sie nutzen, um Missstände, die sie bei ihren Besuchen wahrnehmen, zu beheben, was sie aus freiem Willen tun, oftmals ohne von den Menschen vor Ort darum gebeten zu werden. Dieses Verhalten wird in verschiedenen Zusammenhängen von den ghanaischen Partnerinnen sehr positiv bewertet und als bewundernswert und nachahmenswert beschrieben. Von Einzelnen wird dieses Verhalten sogar mit Jesu Opfer am Kreuz verglichen und so in einen religiösen Zusammenhang gebracht, durch welchen die deutschen Geberinnen eine quasi-messianische Rolle zugesprochen bekommen. In der Konsequenz besteht Einigkeit darüber, dass die deutschen Partnerinnen insgesamt als diejenigen zu stehen kommen, die in der Partnerschaft mehr geben als sie empfangen. Die Vorteile, die auf ghanaischer Seite durch die Partnerschaft entstehen, werden als weitaus größer eingeschätzt, als die der Partnerseite, was als unmittelbar evident angesehen wird. Verwirrung stiftet demgegenüber das Insistieren der Deutschen, dass beide Seiten ein gleiches Maß an Gewinn aus der Partnerschaft zögen oder sie selbst sogar mehr profitierten. Diese Meinung gilt als schwer nachvollziehbar, wird jedoch akzeptiert und mit der These erklärt, dass das Teilen von Besitz diesen eigentlich vermehre und ein christliches Geben sich als Segen auf die Gebenden niederschlage. Die Vorstellung, dass der reine Austausch und das Lernen von ghanaischem Leben und Handeln mit den materiellen Gaben der Partnerinnen als gleichwertig gesehen werden könnte, wird nicht geteilt, auch wenn Austausch und Lernen ebenfalls einen hohen Wert für die ghanaischen Beteiligten darstellt. Materielle Hilfe wird dennoch als hö-

286 Interview Ghana Süd 1, Passage 'Financial support'.

herwertig eingestuft und eine große aus ihr resultierende Dankbarkeit gegenüber den deutschen Partnerinnen formuliert.

Der Rolle der Helfenden werden auch limitierende Aspekte attribuiert. So sind die deutschen Partnerinnen diejenigen, die die Zwecke der gegebenen Hilfe maßgeblich bestimmen. In den verschiedenen Partnerschaften beinhaltet dies verschiedene Bestimmungen und schließt andere aus, so wird von manchen deutschen Partnergruppen etwa die Unterstützung von Baumaßnahmen grundsätzlich nicht gewährt. Andere legen großen Wert darauf, dass Projekte unterstützt werden, von denen immer möglichst alle Partnergemeinden gleichermaßen profitieren. Aus ghanaischer Perspektive agieren die deutschen Partnerinnen diesbezüglich autonom und haben durch ihre Eigenschaft als Gebende auch das Recht dazu, über die Verwendung ihrer Gelder zu bestimmen. Der beiderseitige Anspruch, Gelder möglichst sinnvoll und nachhaltig zu verwenden, hat über die Jahre zu einer Praxis der Konsultation geführt, in der auch die ghanaische Seite ihre Wünsche und Perspektiven formulieren kann. Doch letztendlich werden die deutschen Partnerinnen als diejenigen angesehen, die über Höhe, Verwendung und Dauer der Geldgaben bestimmen. Die eigene Position besteht darin, zu beraten und die Entscheidung der deutschen Partnerinnen zu akzeptieren. Außerdem ist es Aufgabe der Ghanaerinnen, Rechenschaft über den Verbleib der Gelder abzulegen und sicherzustellen, dass keine Strukturen geschaffen werden, die ohne die deutsche Unterstützung zerbrächen. Diese Forderungen werden primär als deutsche Wünsche wahrgenommen und als Konditionen, die die finanzielle Unterstützung umrahmen, wobei diese nicht explizit gemacht werden. Sie zeigen sich in den Interviews besonders im konstanten Wunsch der ghanaischen Gesprächspartnerinnen, deutlich zu machen, dass Geld weder im Zentrum der Partnerschaft steht, noch Abhängigkeiten schafft, noch Zwecken zugewiesen wird, welchen es nicht zgedacht war. So antwortet ein Beteiligter beispielsweise auf die Frage nach der Rolle des Geldes in der Partnerschaft folgendermaßen:

„The role of the finances is that they [...] decided to train our catechists. And the Presbytery also makes sure that whatever money that is brought [...] from our partners is used for that purpose. Yes. So solely that's for that one. [...] So before any money is sent down it is for a purpose and we the council or the financial standing committee and administration will make sure that that money is used for the purpose of which it is brought. And we don't direct it wrong or do anything with it apart from what is supposed to be used for.“²⁸⁷

Auf die Frage, was es für die Partnerschaft bedeuten würde, wenn es keine finanzielle Unterstützung mehr durch die deutschen Partnerinnen geben würde, kommt es im gleichen Gespräch zu folgendem Austausch (Yf = Interviewerin/CE):

Yf: *and would you say if this if this financial project, training of the catechists, if that would cease, you know, if there was no (2) project of any kind any more in the Partnership, what would that mean for the Partnership. Would it just go on like that or?*

Nm: *ooh actually we we've the the what will happen is that maybe the the number will only reduce. But we will still continue to train them. Because before*

Ef: *will reduce*

Yf: *the the number of what would reduce?*

Nm: *maybe the number of the trainees. Those who we have to train them will be reduced. But the program will not stop.*

287 Interview Ghana Süd 1, Passage 'Financial support'.

Yf: ^L *ahhhh okay mm* ^L *and the*
Partnership? Would that stop.
Nm: ^L *it will not stop, it will not, no it will not*
Ef: ^L *no no no. We are not depending on on anybody. We are trying*
*to do our work, when you come and you want to say you want to help we will salute you.*²⁸⁸

Hier ist jeweils eine klare Divergenz zwischen meiner Frageintention und verstandenem Zusammenhang der Frage durch die Gesprächspartnerinnen zu erkennen: Während ich mich auf die Rolle der finanziellen Unterstützung für die Beziehung der Partnerinnen zueinander bezog, verstehen die Interviewten die Frage in Bezug auf die Rolle des Geldes für ihre Arbeit mit den Katecheten. Sie betonen sowohl die rechtmäßige Verwendung der Gelder als auch die Unabhängigkeit von ihnen. Dies weist auf eine starke Präsenz dieser Themen in Bezug auf die Geldgaben und auf eine starke Wirkkraft der Wünsche der deutschen Partnerinnen in Bezug auf diese Aspekte der finanziellen Unterstützung hin. Dies wird von den ghanaischen Partnerinnen nicht problematisiert, allerdings besteht in Bezug auf die generelle Praxis der aus Deutschland stammenden Finanzierung der Wunsch, selbst für die Kosten der Partnerschaftsaktivitäten, insbesondere der Besuche, aufkommen zu können sowie selbst eine Rolle der Gebenden zu übernehmen. Dies wird als Möglichkeit der Stärkung der eigenen Position und einer Vergrößerung der Gleichberechtigung innerhalb der Partnerschaft gesehen.

Neben diesen Perspektiven auf die Partnerinnen als Geschwister, Freunde und Helfende werden sie auch als Angehöriger einer anderen „Kultur“ wahrgenommen, von denen potentiell ein Lernen möglich ist. Lernen wird hier in erster Linie als eine Übernahme von Verhaltensweisen im Sinne einer Verbesserung der eigenen Situation verstanden. Dabei werden die Partnerinnen in erster Linie als Repräsentantinnen einer ‚europäischen Kultur‘ wahrgenommen und als Vertreterinnen der entsprechenden Glaubens- und Kirchenkultur. Entsprechend stehen in Bezug auf das Lernen von den Partnerinnen „europäische“ Verhaltensweisen und Strukturen im Vordergrund, wie etwa Pünktlichkeit sowie Glaubenszusammenhänge. Hier dienen die Partnerinnen allerdings in erster Linie als ‚bad-practice-Beispiele‘ und werden eher in der Position der Lernenden verortet. Die Rolle der Partnerinnen als Lehrende spielt für das Partnerschaftsverhältnis aus der Perspektive der Ghanaerinnen eine untergeordnete Rolle.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass zwei dominante Paradigmen die Rolle der deutschen Partnerinnen aus ghanaischer Sicht bestimmen. Eines davon ist das der ökumenischen Geschwisterschaft, welches die deutschen Partnerinnen zu Brüdern und Schwestern der Ghanaerinnen macht und sein Zentrum im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus hat. Dabei spielt insbesondere die Überwindung rassistischer Hierarchisierungen und entwicklungsparadigmatischer Bewertungen eine entscheidende Rolle. Das zweite wird konstituiert durch das Verhältnis Gebende-Nehmende bzw. Helfende-Empfangende. Dabei werden die Partnerinnen als Initiatorinnen und entscheidender Antrieb gesehen, indem sie sowohl Möglichkeiten als auch Grenzen der Unterstützung bestimmen. Diese Rolle wird einerseits sehr willkommen geheißen und löst Dankbarkeit aus, doch wird gleichermaßen eine Stärkung der eigenen finanziellen Lage angestrebt um die Gleichberechtigung in der Partnerschaft zu erhöhen. Sowohl die Rolle der Freunde als auch

288 Interview Ghana Süd 1, Passage ‘Financial support’.

die der Vertreter einer fremden Kultur im Sinne eines interkulturellen Lernens bleiben gegenüber diesen Paradigmen zweitrangig.

b) „Europa“ und Weiße als Vorbild und Imperium

Der primäre Kontext, in den die deutschen Partnerinnen verortet werden, besteht in „Europa“ und in der Kategorie „Weiße“, wobei beide Verortungen meist synonym verwendet werden. Dies zeigt sich etwa darin, dass im Zusammenhang mit der Beschreibung des Verhältnisses zu den Partnerinnen immer wieder auf die Überwindung rassistischer Dynamiken verwiesen wird, wobei die deutschen Partnerinnen als „Weiße“ bezeichnet werden und mit anderen Europäerinnen oder Besucherinnen aus den USA verglichen werden. Auch in der Verhandlung des Themas Geldgaben wird diese Kategorie zur Einordnung der Deutschen in die Gruppe derer, die bestimmte Projekte mit Spenden finanzieren, verwendet. Im Gegenüber der eigenen Verortung als „African“ und des Kontextes als „African culture“ wird gleichermaßen auf die Kultur der Partnerinnen als „European“ verwiesen, wobei diese beiden Kontexte als grundsätzlich voneinander unterschieden verstanden werden. Diese Verortung wird auch von partnerschaftsfernen Personen geteilt, bei denen im Kontakt und Austausch der ghanaischen Gemeinden mit den deutschen Besucherinnen besonders der Begriff „White“ im Vordergrund steht. Die Gäste sind besonders aufgrund der Zuordnung zu dieser Kategorie interessant und nicht aufgrund ihrer nationalen oder kontinentalen Herkunft. Auffällig ist dabei der sehr positive und überschwängliche Umgang der ghanaischen Gemeindemitglieder mit den deutschen Partnerinnen, der diese immer wieder als Ehrengäste in Gemeinden oder anderen besuchten Institutionen willkommen heißt und sie in Form von Essen, Gesang, Tanz oder „Ehrenplätzen“ als besondere Gäste markiert. Es wird großes Interesse schon allein an räumlicher Nähe zu den Partnerinnen deutlich, ebenso wie der Wunsch nach persönlichen Kontakt in Form von Gesprächen, gemeinsamen Fotos oder Besuchen im eigenen Heim. Besonders Kinder und bildungsfernere Personen, die noch wenig oder keinen Kontakt zu „Weißen“ hatten, zeigen ein sehr interessiertes Verhalten. Dies zeigt sich auch, wie bereits beschrieben wurde, in den Schilderungen der deutschen Partnerinnen von ihren Begegnungen mit Mitgliedern der ghanaischen Partnergemeinden:

„Man kommt hin und wird mit einer unheimlichen Dankbarkeit überschüttet für was, was ich nicht verbochen habe ehrlich @gesagt, ne@ und wo ich auch nicht mal weiß, ob das alles, ob ich das alles so gut finde, aber dennoch ist da 'ne unheimliche Herzlichkeit und Offenheit und Dankbarkeit da, die wir die wir als Gäste hinkommen äh so @übergestülpt kriegen@ [...] das ist aber glaub ich schon was, was diese Partnerschaft sehr sehr, auch also die Besuche dort, glaub ich, schon auch sehr prägt.“²⁸⁹

Auch in den Äußerungen der ghanaischen Interviewgruppen wird ein positives Bild gezeichnet, welches sich einerseits konkret auf die Partnerinnen als Deutsche bezieht, andererseits durch den Vergleich mit „Afrikanern“ oder mit „anderen Weißen“ ebenfalls die Einordnung der Partnerinnen in diese Kategorien vollzieht, wie in folgenden zwei Ausschnitten deutlich wird:

„The Germans are also hard working people. That is my observation. Yes. When they say they are going to work they are going to work. Unlike Africans I mean you say I am going to leave the house I am going to work. And in an hour's

289 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Sicht auf Partnerinnen‘.

time the person hasn't reached the workplace. May not even be working. I mean discussing, conversing somewhere and will be about one hour, two hours late. [...] Ah I've realized something about the Germans. (2) If you take them you stand to benefit a lot. They are so generous. That is one aspect. I'm saying this because I'm comparing with other Whites that I've worked with. Even those that were pastors and other agric officers. None of them would ever write a letter to me. But for the Germans I've realized that when they say they want to be with you they will be writing. You don't even write-oh. They will still be writing you. And that is a very good this thing. And then they they keep keep donating and that is a very good this thing. I know of some organisations somewhere but they don't support as the Germans would do. That is one aspect about the Germans is that they are not strictly racist. They don't fight against skin colour.²⁹⁰

„One thing I learned or I saw good there was that they planned our program and our stay there so well. Every minute of our plan as we stayed in Germany was planned. They had a program from this time to this time we have a program we rest from this time. Every minute was planned. So everything just went well. But in our case @you still like@ we planned daily activities. For we do not actually schedule time for each (). It's always sort of African. So that was a good thing and I think we can also learn from. And they were good time keepers. They were able to go and () according to the time. If [...] says @breakfast at 8am it's 8am@ yeah I really admired it.²⁹¹

Durch den Vergleich mit den beiden Kontrastfolien, „andere Weiße“ und „Afrikaner“, entsteht ein Bild der deutschen Partnerinnen, welchem Vorbildcharakter zugesprochen wird. Der Kontext, in den die Partnerinnen eingeordnet werden, ist geprägt von Fleiß, Großzügigkeit, Treue, Abwesenheit von Rassismus sowie Planung und Pünktlichkeit, welche immer einem entsprechenden Defizit im Vergleichskontext entsprechen. All diese Attribute werden als erstrebenswert gezeichnet und im Falle der Eigenschaften Planung und Pünktlichkeit sogar als Lerninhalt markiert. Der Satz „I really admired it“ verweist darüber hinaus auf die Zuschreibung großer Leistung, die für dieses Verhalten als notwendig angesehen wird. Eine stark positive Konnotation wird also sichtbar und die Rolle des Vorbilds für eine Änderung des eigenen, als „afrikanisch“ verstandenen, Verhaltens. An anderen Stellen wird besonders auf Europa und besonders Deutschland als Ort von vorbildhaften Bildungsstrukturen rekurriert und die Partnerschaft als Möglichkeit beschrieben, dem nachzueifern und so die eigene sozio-ökonomische Situation zu verbessern. Der Partnerkontext wird so auch mit Vorstellungen von „Fortschritt“ und „Entwicklung“ verknüpft, wie es auch der bereits oben zitierte Hinweis auf die Partnerschaft als Ort von Überwindung von Hierarchisierungen²⁹² anzeigt.

Dieses positive Bild auf die Partnerinnen – ebenso wie das negative Selbstbild im Zusammenhang mit der Kategorie „afrikanisch“ – stellt sich allerdings als gebrochen dar. So wird wiederholt auf die großen Probleme verwiesen, welche durch strikte Visabestimmungen im Zusammenhang mit Partnerschaftsreisen entstehen. Diese werden als repressiv und von einer unangemessenen Vorstellung der Absichten von „Afrikanern“ in Bezug auf Reisen nach Europa bestimmt gesehen:

„You see, how to get in one another's country. It's a big difficulty for us. If we want a visa to go, especially for the youth, the misconception. The perception is that every maybe African will want to go and stay in Europe and therefore if you give him or her the chance to enter your country the there is the likelihood that this person might not come back. So if we apply for a visa they look at your age. Me when I applied I would easily get visa, because they know that my age my wife is here, my children are here maybe we even have property here so how long are you going to stay. So there has been an instance when we are going somewhere () because we were all elderly people () they gave us the visa easily and the youth were there () they they they were envying us. Me, I have a chance so there is a barrier.²⁹³

290 Interview Ghana Nord 1, Passage ‚The Germans‘.

291 Interview Ghana Nord 2, Passage ‚Learning from the Germans‘.

292 „The whites do not see the blacks inferior even though they are in the developed countries they don't see us inferior.“ Interview Ghana Süd 1, Passage ‚What unites us, what separates us‘.

293 Interview Ghana Süd 1, Passage ‚What unites us, what separates us‘.

Diese Beschreibung der Visaproblematik aus ghanaischer Sicht bekräftigt erneut die grundsätzliche Trennung zwischen den Kontexten „Afrika“ und „Europa“, doch stellt sich letzterer hier als autoritär und feindlich dar. Europa steht in diesem Zusammenhang für Restriktion und Unrecht, gegen welche aber keine Handhabe besteht. Diese Perspektive auf Europa zeigt sich besonders bei Personen, die entweder Teil einer Besuchsgruppe waren und somit Erfahrungen mit deutschen Einreisebestimmungen machen mussten oder die einen hohen Bildungsgrad aufweisen, wie es etwa bei den involvierten Pastorinnen und anderen Akademikerinnen innerhalb der Partnerschaften der Fall ist. Diese verknüpfen mit der Kategorie „Europa“ bzw. „The West“ insbesondere ungleiche und Armut induzierende Wirtschaftsstrukturen sowie koloniale und neokoloniale Unterdrückung. „Afrika“ wird in diesem Zusammenhang eine Rolle des gerechten Widerstandes und des emanzipatorischen Stolzes zugeschrieben, insbesondere auf kulturelle Errungenschaften, die als nicht verhandelbar oder ersetzbar verstanden werden. Zu solchen wird etwa ein bestimmter Wertekanon, politische Institutionen oder als „afrikanisch“ verstandene Verhaltensweisen wie Gesang und Tanz gezählt. Auch im Vergleich mit der Vorstellung deutscher Planung und Pünktlichkeit wird von einigen Gesprächspartnerinnen auf eine „afrikanische Art der Organisation“ verwiesen, die weniger von Struktur und mehr von Kooperation und Freiheit bestimmt sei, woraus folgt, dass ein Streben nach Übernahme von „europäischen“ Tugenden als unangemessen bewertet wird.

Des Weiteren werden auch negative Aspekte mit dem Kontext der Partnerinnen verbunden, der unter anderem als grundsätzlich unfreundlich, teilweise rassistisch, in Bezug auf Beziehungen zu formalisiert und als kinderarm wahrgenommen wird. Auch die Praxis, Ältere in Pflegeheimen zu versorgen wird zu mehreren Zeitpunkten als schlecht bewertet und mit einer grundsätzlichen Beziehungskälte in Verbindung gebracht. Die von den Partnerinnen ausgehende Gastfreundschaft und Freundlichkeit stellt diesen Negativurteilen entsprechend auch eine Überraschung für die Ghanaerinnen dar.²⁹⁴

Das Gesamtbild, das sich hier abzeichnet, ist ein ambivalentes. Einerseits wird mit den Kategorien „Europe“ und „Whites“ insgesamt ein sehr positives Bild des partnerschaftlichen Kontextes vorgestellt, welches mit dem eigenen „afrikanischen“ Kontext und Verhalten kontrastiert wird und als nachahmens- und bewundernswertes Vorbild gesetzt wird. Während Personen aus dem weiteren Kreis der Partnerschaft und insbesondere bildungsfernere Personen diese Kategorien eher grundsätzlich und unspezifisch positiv bewerten, assoziieren die Akademikerinnen und die Personen aus dem engeren Kreis der Partnerschaft Eigenschaften wie Planung, Pünktlichkeit sowie Bildung in der Rahmung von Fortschritt und Entwicklung mit dem partnerschaftlichen Kontext. Außerdem werden die Partnerinnen von diesen zwar auch in den größeren Kontext „Whites“ verortet, doch werden sie innerhalb dieser Kategorie spezifisch als „deutsch“ kategorisiert. Neben diesen positiven Konnotation bestehen aber auch gleichzeitig sehr negative Bewertungen, die

294 'Our staying in Germany for me was an eye-opener. I am somebody who I have read books about Germans. I have always had an opinion that Germans are racist. Uh (2) my experience uh in Germany on this has told me that well I should discard that opinion, (2) the people I met were not racist at all. So that has given me a change of mind. They're caring. Like I said. Caring.' Interview Ghana Nord 2, Passage The Germans and Germany'.

den europäischen Kontext als repressiv und (neo-)kolonial wahrnehmen und diesen als defizitär im Vergleich mit „Afrika“ sehen, was besonders auf das attribuierte Beziehungsverhalten zutrifft.

Ein besonders herausstechendes Defizit wird im Bereich von Glauben und Kirchenorganisation gesehen, wie im Folgenden ausgeführt wird.

c) Deutschland als Missionsgebiet

Als primärer Anknüpfungspunkt zwischen dem eigenen und dem Kontext der Partnerinnen wird von den beteiligten Ghanaerinnen der kirchliche Bereich bzw. das Glaubensleben in Deutschland gesehen. Das Bild, welches vom Glauben deutscher Christinnen besteht, weist stark defizitäre Züge auf: So besteht die einhellige Überzeugung, dass es zu wenig Gläubige gibt und dass die Kirche zu wenig unternimmt, um dies zu ändern. Besonders was die Evangelisation und die Bindung von Jugendlichen angeht, wird Kritik geübt:

„What needs to be changed. Uh I noticed that the fact that there were no young people in the church was not because young people don't want to come to church. But it's because the older folks had given up on the younger people. When I interacted with a lot of them all they would tell is that they won't come. And if you make up your mind that they won't come I'm not too sure they will come. Until we get to that point where we start believing that they will come and there are other things we would have to do in order to ensure that they will come. Until we start doing those things they will never come. So that's what I want I think that can be changed. That mentality. That young people do not like what's going on in the church. And that they won't come. If we keep saying that it will never happen. But we must begin to, I mean we discover those things we think we can do in order to actually attract and when we start believing that they would come and start doing those things I am very sure they will come.“²⁹⁵

Die Erklärung für mangelnde Jugendbeteiligung am kirchlichen Leben wird hier in einer bestimmten „Mentalität“ identifiziert, die die Jugendlichen „aufgegeben“ habe. Der Grund, der von Vertreterinnen der Kirche dazu angeführt wird, nämlich fehlendes Interesse, wird als unsachgemäß bewertet und die Änderung der kirchlichen Praxis als Schlüssel für eine bessere Einbindung der Jugend gesehen. Diese verlange aber vor allem eine Änderung der Perspektive und den Willen, die Situation zu ändern. Dies wird hier eingefordert. Es zeigt sich hier ein großes Interesse an der Verbesserung der kirchlichen Lage in Deutschland, was einerseits damit begründet wird, dass es auch um die Zukunft der Partnerschaft an sich ginge, da die geringe Jugendbeteiligung sich auch auf die Besetzung der Partnerschaftskomitees und Reisegruppen auswirke. Andererseits tritt aber auch eine klare Sorge um die Gesamtlage des Christentums in Deutschland (und Europa) zu Tage. Der Kontext der Partnerinnen stellt sich als Missionsgebiet dar, was sich auch mit der Verbindung eines ökumenischen Konzeptes von Partnerschaft mit missionarischen Inhalten deckt. Entsprechend werden beide Partnerseiten als Subjekte der Missionstätigkeit gesehen, wobei die eigene Praxis und Kirchenorganisation als Vorbild gesetzt und die intensivere Auseinandersetzung mit ihr nahegelegt wird mit dem Ziel der Übernahme oder Angleichung des deutschen Systems. Dies betrifft auch die konkrete Situation der Gemeinden im Partnergebiet.

Auch die Gottesdienst- und Gebetspraxis der deutschen Partnerinnen wird als defizitär betrachtet. Gleichmaßen sehen die ghanaischen Partnerinnen einen großen Lernbedarf in Bezug auf den Glauben an Heilungs- und Deliverance²⁹⁶-Praktiken im deutschen Glaubensleben und sehen darin auch ein Abweichen

295 Interview Nord 2, Passage 'Exchange is good'.

296 Zu Begriff und Bedeutung von ‚Deliverance‘ vgl. ausführliche Darstellung unter Kapitel 5.3.

von biblischen Vorgaben. Bezüglich dieser Defizitbetrachtung wird die derzeitige Situation der Kirchen in Deutschland auf drei Arten verglichen: mit der gegenwärtigen ghanaischen Situation, mit der Haltung der lutherischen und reformierten Reformatoren und mit der Theologie und Glaubenspraxis der Missionarinnen, die das Christentum in Ghana verbreiteten. In allen drei Vergleichen ergibt sich ein Bild des Abkommens der deutschen Kirchen von einem als ursprünglich und rechtgeleitet verstandenen Weg des Christentums:

„We are also Protestants. But we come directly from the Calvinist family. Therefore reformers as the Lutheran church. But together we are Protestants. But we are Africans. That is the one basic difference. But when you come to a common thing, we are all Christians, we () for our believe in Jesus Christ. Everything [in Germany, C.E.] is centered on the pastor. Apart from no one holds a bible. Apart from the pastor, no one, maybe if the people who hold bible at all maybe one or two, so it's the pastor alone who holds a bible, and preaches there from the bible. [...] What I'm saying is that when I'm in Africa the pastor holds the bible. If you are going to church on Sunday, I have my bible, you have your bible, so when the pastor preaches, he opens, I open, he preaches, I listen. And then ah pastor has preached from the bible. [...] I go home, what pastor has said and I take my bible and my notes. [...] In Luthers time also, when the Roman Catholic Church, the priests were holding the bible, till Luther came out. If Luther hadn't come out, [...] what the Catholics were teaching there was some erroneous things inside, we wouldn't have had reformation, we wouldn't have had Protestant church. So that is one of my critical comments actually as a pastor.“²⁹⁷

Die Grundaussage des Abschnittes lautet: Die derzeitige Gottesdienstpraxis hinsichtlich des Gebrauchs der Bibel in Deutschland ist vergleichbar mit der Praxis der römisch-katholischen Kirche zur Zeit der Reformation, wogegen Luther aufbegehrte und damit die Reformation auslöste. Die derzeitige Praxis sollte sich also wieder an den reformatorischen (und gleichermaßen an der ghanaischen) Praxis des Bibelgebrauches ausrichten, da dies die rechte Art und Weise darstellt.

Wiederholt werden von den ghanaischen Partnerinnen Versuche unternommen, die kirchliche Situation in Deutschland zu verstehen und die Gründe für die als defizite gewerteten Beobachtungen zu identifizieren. Dabei stehen vor allem zwei Perspektiven im Vordergrund: 1. Die in Deutschland vorherrschende „westliche Kultur“ ist verantwortlich, da sie falsche Prioritäten vorgibt und die Menschen vom Glauben abbringt. 2. Die spezifisch deutschen Strukturen, besonders das Kirchensteuersystem, lähmen die Fähigkeit der Kirche, ihren Einfluss auf die deutsche Gesellschaft und die einzelnen Menschen auszuüben. Dabei wird auch immer wieder festgestellt, dass einzelne Christinnen einen durchaus starken Glauben aufweisen aber dies auf andere Weise zeigen, als dies in Ghana üblich ist, woraus folgt, dass eigene Maßstäbe nicht unhinterfragt angewandt werden sollten. Auch wird eine Wertschätzung bestimmter Aspekte der kirchlichen Arbeit geäußert, wie beispielsweise die Praxis des Kirchencafés, die gute Einbindung alter Menschen in die Kirche oder die Bescheidenheit und das mangelnde Beharren der deutschen Pastorinnen auf einem höherem Status gegenüber Gemeindemitgliedern. Dies wird wiederum mit der entsprechenden eigenen Praxis verglichen und als besser gewertet.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sowohl das Glaubensleben in Deutschland, als auch die kirchliche Praxis, inklusive der Einbindung Jugendlicher, mit wenigen Ausnahmespekten, als höchst defizitär gewertet werden. Dies wird besonders im Vergleich mit der eigenen und der reformatori-

297 Gespräch Nord Zusammen, Passage ‚Stand des Glaubens in Deutschland‘.

schen Praxis deutlich und konstituiert den Partnerkontext als Ort der Mission – von deutscher und von ghanaischer Seite.

4.2.2.3 Zusammenfassung

Eine Zusammenschau der Ergebnisanalyse der jeweiligen Fremdbilder, die die Partnerinnen voneinander haben, weist folgende Grundlinien auf:

Geteilt wird eine Sichtweise aufeinander, die auf ökumenischen Vorstellungen von Geschwisterschaft beruht und von der grundsätzlichen Annahme ausgeht, als gleichwertige Brüder und Schwestern im Glauben miteinander unverbrüchlich verbunden zu sein. Freundschaft im Sinne einer persönlichen und emotionalen Beziehung zwischen Einzelpersonen spielt für den Blick aufeinander so gut wie keine Rolle und ist nur für wenige Einzelpersonen eine relevante Kategorie in Bezug auf die Partnerschaft. Freundschaft wird von den ghanaischen Partnerinnen eher deskriptiv als Synonym für den Begriff Partnerschaft benutzt oder von beiden Seiten normativ als anzustrebendes Ideal. Während die primäre Trennung aus deutscher Perspektive durch die Kategorie „Kultur“ bestimmt wird, die als sehr wirkmächtig empfunden wird, betonen die ghanaischen Partnerinnen eher rassistische und entwicklungsparadigmatische Zuschreibungen als Trennungsfaktoren, die sie allerdings in der Partnerschaft überwunden sehen. Diese Vorstellung der Überwindung trifft auf die interkulturelle Trennung, die in den Augen der deutschen Partnerinnen größte Relevanz hat, nicht zu. Sie wird mittels Versuchen emischer Deutung von Unterschieden versucht zu verringern, wodurch die teilweise empfundene Fremdheit zu reiner Andersartigkeit aufgelöst werden soll. Dies bedarf einer konstanten hermeneutischen Anstrengung auf Seiten der deutschen Partnerinnen und wird als teilweise geglückt und teilweise als scheiternd empfunden.

Das neben dem ökumenischen Verständnis des Partnerschaftsverhältnisses dominante Paradigma der Beziehung aus ghanaischer Sicht besteht in der Vorstellung der deutschen Partnerinnen als Helfende. Dieses impliziert in Bezug auf die finanzielle Unterstützung eine klare Aufteilung der beiden Partnerseiten in aktiv und passiv Handelnde und wird als äußerst positiv wahrgenommen, wenn auch die daraus resultierende eigene geschwächte Position problematisiert wird.

Die jeweiligen Kontexte, in denen die Partnerinnen sich gegenseitig verorten, werden als „Afrika“ auf der einen und „Weiße“ bzw. „Europa“ auf der anderen Seite kategorisiert. Beiden Kategorien werden sowohl positive als auch negative Attribute zugesprochen, wobei auffällt, dass von beiden Seiten eher der europäische Kontext als anstrebenswert und als Standard gesehen wird – mit Ausnahme der ‚deutschen Frömmigkeit‘, die die Ghanaerinnen als Abkehr von einem während der Reformation und derzeit in Ghana gelebten Standard sehen. Die deutschen Partnerinnen haben die Tendenz, Zuschreibungen wie „Afrika“ oder „Weiße“ als von außen kommend zu verstehen. Im eigenen Verhalten bzw. in der eigenen Perspektive sehen sie diese als nicht präsent. Stattdessen äußern sie explizit, dass sie Hierarchisierungen des eigenen und des afrikanischen Kontextes ablehnen und es besteht der Wunsch – zumindest unter den Aktiven der Partnerschaft – diese Negativkonnotationen der Kategorie Afrika, die sie besonders unter partnerschaftsfernen Personen wahrnehmen, zu verringern.

Auf ghanaischer Seite überwiegt eine sehr positive Sicht auf den Kontext „Europa“ und die Kategorie „Weiße“, die unter anderem von Vorstellungen von Fortschritt und Entwicklung geprägt sind. Es besteht aber auch eine kritische Perspektive, die unterdrückerische Machtstrukturen problematisiert und auf eigene Errungenschaften als gleich- oder höherwertig zu europäischen Mustern verweist.

Als primäre Anknüpfungspunkte werden sehr unterschiedliche Aspekte der jeweiligen Kontexte gesehen. Während die ghanaischen Partnerinnen Deutschland als defizitär in Bezug auf Glaube und kirchliche Strukturen und damit als Missionsgebiet wahrnehmen, wird der Blick der Deutschen auf den Partnerkontext durch die Vorstellung von großer wirtschaftlicher Armut bei gleichzeitig spirituellem und kulturellem Reichtum bestimmt. In Bezug auf ersteres besteht der Wunsch, finanzielle Unterstützung zu leisten, was jedoch zu einer Beziehungsdynamik führt, die problematisiert wird, besonders da sie eine Höherwertung des Eigenen bewirkt, was als unangenehm und beziehungsstörend wahrgenommen wird. Die Sicht der Partnerinnen als kulturell und spirituell reich prägt einen Blick auf die Partnerschaft als Ort des Lernens und der kognitiven und emotionalen Bereicherung.

Insgesamt stellt sich so ein Verhältnis dar, welches einerseits von Versuchen der Überwindung von Trennung – seien sie kulturell, soziopolitisch oder ökonomisch verursacht – geprägt ist, welches andererseits aber bestimmte Hierarchisierungen weiterführt. So besteht grundsätzlich auf beiden Seiten ein sehr positives Bild des europäischen und ein eher defizitäres des afrikanischen Kontextes, auch wenn dies von beiden Seiten und in verschiedener Art und Weise Brechungen erfährt. Als konträr zu dieser Dynamik kommt die Vorstellung des deutschen Kontextes als geistlich defizitär und als Missionsgebiet zu stehen, welches durch eine Angleichung an den ghanaischen Glaubenskontext Verbesserung erfahren würde.

4.2.3 Interaktionale Aushandlung der Beziehung

Im Folgenden werden die Beziehungsmuster der Partnerschaften untersucht, welche sich durch das Verhalten der Partnerinnen abbilden. Dabei liegt der Fokus der Betrachtung auf drei verschiedenen Interaktionsformen: den Besuchsreisen der Partnerinnen, den Partnerschaftssonntagen und der Praxis der finanziellen Unterstützung der ghanaischen durch die deutschen Partnerinnen. Diese drei Formen werden untersucht und die verschiedenen Dimensionen der Beziehungsstruktur, die durch diese Interaktionen zwischen den Partnerinnen entstehen, anschaulich gemacht. Anschließend werden zusätzlich die Funktionsweisen der Sprachverwendung sowie die Enaktierung der Ideen von Begegnung, Austausch und Lernen beleuchtet.

298

a) Besuchsreisen im Rahmen von Gastfreundschaft

Gastfreundschaft bildet das wichtigste und wirksamste relationale Paradigma, welches die Beziehung während der Besuchsreisen prägt. Es wirkt sich auf alle Bereiche der Interaktion zwischen Gästen und gastgebender Gruppe aus und bestimmt zu großen Teilen das Verhalten der Personen zueinander. Die Kon-

298 Die folgenden Analysen beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf Ergebnisse der Teilnehmenden Beobachtung der Besuchsreisen in Deutschland, die in beiden Partnerschaften im Jahr 2012 durchgeführt wurden, und den währenddessen geführten Unterhaltungen sowie auf anhand von Fotos gegebenen Berichten der deutschen Delegationen beider Partnerschaften über ihre Reisen in Ghana im Jahr 2010.

zepte der beiden Partnerseiten von Gastfreundschaft weisen graduelle Unterschiede auf, doch sind sie sich in ihren Hauptlinien sehr ähnlich und strukturieren die Besuchsreisen jeweils in grundsätzlich gleicher Weise.

So bestehen die Besuche in Ghana sowie in Deutschland aus sehr intensiven und vielfältigen Programmen, die von den Gastgebenden im Vorhinein (in der Regel mit grundsätzlicher inhaltlicher Absprache mit den Partnerinnen) festgelegt werden und die Tage in der Regel von früh morgens bis zum späten Abend strukturieren. Sie involvieren eine große Anzahl von Menschen und beinhalten die Besuche unterschiedlichster Orte und Personen wie etwa Gemeinden, geistliche und weltliche Würdenträger, verschiedene Institutionen wie Schulen oder Krankenhäuser, Sehenswürdigkeiten und Privatheime. Ziel ist es dabei, den Partnerinnen ‚das Eigene‘ zu präsentieren und Aspekte aufzuzeigen, die als typisch und aussagekräftig angesehen werden, wobei die Besuche teilweise unter einem bestimmten Thema wie etwa ‚Bildung‘ oder ‚Diakonie‘ stehen, was aber nicht immer der Fall ist. Sowohl in Ghana als auch in Deutschland werden die Kosten zur Durchführung dieser Programme von den Gastgeberinnen getragen, was unter anderem Eintrittsgelder, Essen und Transport involviert, wobei bei Reisen in Ghana teilweise von den Deutschen darauf bestanden wird, zur Deckung der Kosten beizutragen bzw. Spenden zum Zwecke der Finanzierung zu geben.

Ein grundsätzlicher Unterschied in den Programmen der Besuche besteht in deren inhaltlicher Priorisierung. Während auf deutscher Seite eher eine Tendenz besteht, das ‚Eigene‘ in seiner Alltäglichkeit und mit Licht- und Schattenseiten zu präsentieren, ist es den ghanaischen Gastgeberinnen eher ein Anliegen, möglichst Positives und Besonderes von Land und kirchlicher Situation zu zeigen. Auch in Bezug auf die Erwartungen im Gastland trat diese Diskrepanz teilweise zutage, so dass der ghanaische Wunsch nach Besuchen von Sehenswürdigkeiten in Deutschland sowie der Besuch von Kaufhäusern und der Erwerb von technischen Geräten nur teilweise Berücksichtigung fand und auf der anderen Seite das tendenzielle deutsche Desinteresse an ghanaischen Touristenattraktionen auf Unverständnis stieß.

Das zugrundeliegende Prinzip der Gastfreundschaft ist die Wertschätzung der Gäste und ihre Ehre, was in besonderer Weise etwa durch formelle Programmpunkte wie Besuche bei Bürgermeisterinnen oder Kirchenführerinnen erreicht wird, aber sich auch durch symbolische Akte wie der Zuweisung von Ehrenplätzen oder der Bitte um Predigten oder Reden äußert. Auch Essen spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, da das leibliche Wohl der Gäste durch große Mengen und eine häufige Frequenz von Mahlzeiten maximiert werden soll, wobei auf gastgebender Seite teilweise versucht wird, auf Essgewohnheiten der Gäste einzugehen und die Gäste in der Regel versuchen, diese der Auswahl an Gerichten im Gastland unterzuordnen. Besonderes Augenmerk wird auf etwaige gesundheitliche Probleme der Gäste gerichtet und auch geringes Unwohlsein zum Anlass genommen, entsprechende Medikamente zu organisieren oder einen Arzt bzw. eine Ärztin aufzusuchen. Insgesamt wird dieses Verhalten von den jeweiligen Besucherinnen sehr wertgeschätzt, da dies ein Gefühl des Willkommenseins und sogar der Zugehörigkeit verursache.²⁹⁹ Teilweise habe man sich sogar wie ein Teil der jeweiligen Gastfamilie gefühlt. Dies wird sowohl von Ghanaerinnen als auch von Deutschen beschrieben.

299 Vgl. zum Beispiel Interview Ghana Nord 2, Passage ‚The Germans and Germany‘.

Rf: *You can imagine, you go to a house where there is no means of convinience. Uh, a compound house*
 Bm: *⌞ bath in the house. Where all () people*
 Em: *⌞ and there is no*
bed. They lie on mats. So how can you. And the mosquitos. So we know that we are somehow resistant to mosqui-
*tos but when they bite you it can be a problem. So these are the challenges.*³⁰⁰

300 Interview Ghana Nord 1, Passage ,Challenges'.

dass es ihnen teilweise „einfach zu viel“ wurde, sie „total überfordert“ waren oder dass ihnen manche Übernachtungsarrangements nicht behagten, weswegen sie um Änderung dieser baten. Hier zeigt sich auch eine höhere Einschätzung der Wichtigkeit eigener Bedürfnisse, die zwar auch auf ghanaischer Seite bestanden, aber deren Umsetzung nicht eingefordert wurde.

Das Prinzip der Gastfreundschaft erweist sich so als dominierendes Prinzip des wichtigsten Interaktionsfeldes Besuchsreisen. Es strukturiert das Verhältnis klar in Gast und Gastgeberin und hat das Ziel der Wertschätzung und Ehrung der jeweiligen Gäste, was durch das umfangreiche Präsentieren des Eigenen, symbolische Besuche bei hochstehenden Personen und körperliche und finanzielle Umsorgung umgesetzt wird. Dabei entstehen zwei einander gegenüberstehende relationale Strukturen: Einerseits entsteht ein intensives Gefühl der Zugehörigkeit und des Willkommenseins bei den Gästen, das teilweise sogar – entsprechend des ökumenischen Grundverhältnisses der Partnerschaft – mit dem Begriff „zur Familie gehören“ beschrieben wird. Andererseits werden durch die Priorisierung der Wertschätzung und Ehrung bestimmten Bedürfnissen der Gäste wenig oder keine Beachtung geschenkt, was diese wiederum konterkariert. So erweist sich die Aufteilung in gestaltende Gastgeberinnen und umsorgte Gäste auch als hierarchisches Verhältnis, welches dem Wunsch der Gleichberechtigung in der Partnerschaft widerspricht. Diese fehlende Gleichberechtigung kommt auch in der unterschiedlichen Umgangsweise der jeweiligen Gastgruppe mit diesem hierarchischen Prinzip der Gastfreundschaft zum Vorschein, indem die deutschen Gäste dieses partiell aufbrechen und dies auch möglich ist, während gleiches im Falle der ghanaischen Gäste nicht der Fall ist. Ein weiterer Aspekt, der auf eine fehlende Gleichberechtigung hinweist, ist die bei manchen Besuchsreisen von den Deutschen vorgegebenen Richtlinien, welche Personengruppen bei den Reisen nach Deutschland in den ghanaischen Delegationen präsent sein sollen. Dies soll nach Meinung der deutschen Involvierten eine Parität von Frauen und Männern, Jungen und Älteren sowie Laien und Pfarrerinnen garantieren. Dieser Wunsch nach Ausgeglichenheit zwischen diesen Gruppen wird von den ghanaischen Beteiligten nur partiell geteilt, da andere Prioritäten im Vordergrund stehen (wie etwa der Einbezug von besonders ‚verdienten‘, meist männlichen, älteren Personen). Hier ist also in manchen Fällen eine Überlagerung der Bedürfnisse der ghanaischen Beteiligten durch die der deutschen Beteiligten zu beobachten.

In der ungleichen Priorisierung dessen was als ‚das Eigene‘ präsentiert wird, zeigt sich darüber hinaus ein ungleiches Bild des jeweiligen Gastlandes und der Wunsch dieses aufzubrechen: Während Deutschen daran gelegen ist, nicht ausschließlich als wohlhabend wahrgenommen zu werden, besteht auf ghanaischer Seite das Anliegen, einem defizitären Bild des eigenen Kontextes zu widersprechen. Zugrunde liegt der grundsätzliche Wunsch nach Austausch und Lernen über die beiden Partnerkontexte.

b) Gemeinsame Glaubenshandlungen

Einen wichtigen Bestandteil der gegenseitigen Besuche bilden gemeinsame Gottesdienste, Andachten, Gebete und Bibelarbeiten. Diese werden von beiden Seiten als essentiell für die Ausgestaltung der Begegnung angesehen, da sie einerseits die gemeinsame Grundlage des christlichen Glaubens manifestieren und andererseits Gelegenheit bieten, die jeweilige Glaubenspraxis der Partnerinnen kennenzulernen.

Dementsprechend werden diese Glaubenshandlungen in der Regel von der gastgebenden Seite vorbereitet und gemäß ihren Traditionen gestaltet, wobei die Gäste eingeladen werden, Teile davon zu übernehmen. Dies betrifft in erster Linie Predigten und oftmals auch einzelne Gebete oder Lieder. Bei einer der untersuchten Besuchsreise in Deutschland wurden mehrere Bibelarbeiten komplett von den ghanaischen Gästen vorbereitet und geleitet.

Christliche Lieder werden auch häufig außerhalb von Gottesdiensten oder Andachten gemeinsam gesungen und besonders von deutscher Seite wird oftmals ein Erlernen ghanaischen Liedgutes erbeten. Besonders ein ghanaisches Lied, ‚Danase‘, welches auf Twi gesungen wird, ist bei den deutschen Partnerinnen dadurch sehr bekannt geworden und wird regelmäßig angestimmt, so dass es schon den Quasistatus einer ‚Partnerschaftshymne‘ angenommen hat. Für die rhythmische Begleitung werden in Deutschland die ghanaischen Besucherinnen häufig gebeten zu trommeln, was diese meist auch tun. Durch einen teilweise geteilten Kanon an Melodien, der von deutschen Missionarinnen nach Ghana gebracht wurde, können auch auf beiden Seiten sehr bekannte Lieder gemeinsam auf Deutsch und auf Twi gleichzeitig gesungen werden, was allen Beteiligten große Freude zu bereiten scheint und als besonders gemeinschaftsstiftend erlebt wird. Dies könnte an der Tatsache liegen, dass in dieser Handlung Lieder, mit denen ureigene Tradition und persönlicher Glaubensausdruck verbunden wird, in einer Gruppenhandlung erfahren werden, die vor allem durch Differenz geprägt ist. So verbinden sich Aspekte von Identität und Fremdheit auf enge und emotionale Weise.

Die deutschen Partnerinnen empfinden diese gemeinsamen Glaubenshandlungen insgesamt als sehr gemeinschaftsstiftend und als große Bereicherung für das Partnerschaftsleben. So bezieht sich eine deutsche Beteiligte folgendermaßen darauf:

„Das find ich auch immer das faszinierende. Dass man so unglaublich unterschiedlich ist. Also von so komplett unterschiedlichen Kulturen kommt und dass (1) so ähm Kommunikation auch manchmal nicht so leicht ist, ne, weil man nicht weiß, wie wird’n das jetzt aufgefasst oder wie drück ich mich denn aus. Aber was auf jeden Fall immer geht, ist zusammen singen und zusammen beten und Gottesdienst feiern. Und dass man da (1) sich doch auch sehr sehr nahe ist, auch wenn man sich vielleicht in anderen Bereichen also wirklich komplett fern ist, und das das hat mir gut gefallen. (2) Also des auch wirklich mitzuerleben und und das hab’ war mir theoretisch immer klar aber theoretisch ist des nochmal was ganz anderes als es tatsächlich mitzuerleben, dass da wirklich da so ‘ne ja ‘ne Geschwisterlichkeit besteht.“³⁰¹

Hier zeigt sich eine sehr emotionale und positive Reaktion, welche sich besonders auf ein gesteigertes Nähegefühl und eine Überwindung der empfundenen Fremdheit bezieht. So wird die Enaktierung des gemeinsamen Glaubens als Brücke zwischen den als ansonsten getrennt erlebten Vertreterinnen unterschiedlicher Kulturen wahrgenommen und dies auf dem Hintergrund ökumenischer Glaubensüberzeugungen gedeutet: Die geglaubte und gesetzte Geschwisterschaft wird in den Glaubenshandlungen erfahrbar. An anderer Stelle sprechen deutsche Partnerinnen allerdings von einem ebenfalls präsenten Gefühl der Fremdheit angesichts sehr emotionaler und emphatischer Gebete. Gleichermäßen formulieren ghanaische Partnerinnen Befremden in Bezug auf als zu kurz und als langweilig empfundene Gottesdienste und die Praxis des stillen Betens.

301 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Glaube schafft Nähe‘.

Predigten der Partnerinnen gehören zum festen Bestandteil von Partnerschaftsbesuchen. Sie werden in der Regel in den normalen Sonntagsgottesdiensten während des Besuches gehalten. Thematisch fällt auf, dass die Predigten der deutschen Besucherinnen sowie auch die Predigten von deutschen Pastorinnen während der Besuche aus Ghana eher um Fragestellungen aus dem Bereich Ökumenische Gemeinschaft kreisen, während Predigten von Ghanaerinnen in Deutschland und in Ghana häufiger andere Inhalte haben. Dazu gehören beispielsweise Themen wie die Notwendigkeit von Evangelisierung, Umkehr zum christlichen Glauben oder Gottes Allmacht und des Menschen Gehorsam.

Diese theologische Ausrichtung zeigt sich ebenfalls in ghanaisch vorbereiteten Bibelarbeiten anlässlich der Besuchsreisen, welche – vor allem methodisch – als sehr bereichernd von den deutschen Partnerinnen empfunden werden:

„I just love the way you do your bible studies, so thank you all very much for you bible studies and I’m sure I’ll try that also to do it in this way.“³⁰²

Hier wird auf die Möglichkeit des Lernens und der Übernahme verwiesen. Bibelarbeiten in der Partnerschaft bieten also aus deutscher Perspektive eine gute Möglichkeit, sich im Bereich Glaube und Kirche weiter zu bilden. Während ghanaische Partnerinnen anlässlich ihres Besuches in Deutschland regelmäßig Bibelarbeiten durchführten, kam es beim Gegenbesuch nicht zu einer solchen Praxis der deutschen Gäste.

Eine weitere gemeinsame, wenn auch von örtlicher Distanz geprägte, Glaubenshandlung stellen die Partnerschaftsgottesdienste dar. Diese schaffen durch ihre gemeinsame Thematik, den Austausch über ein bestimmtes Thema und das Wissen um das gegenseitige Fürbittgebet eine spirituelle Brücke zwischen den räumlich voneinander getrennten Partnerinnen. Auch hier kommt es teilweise zum Austausch von Predigten, was das Gefühl der Verbundenheit noch verstärkt. Besonders in Ghana stellt der jährliche Gottesdienst ein großes Freudenfest dar, welches mit viel Tanz und Gesang begangen wird und in einer der beiden untersuchten Partnerschaften durch das kollektive Tragen des Partnerschafts-T-Shirts mit der Aufschrift ‚Together we build the kingdom of God‘ auch visuell sehr sichtbar wird. Auch der Austausch von Liedern sowie die Praxis, abwechselnd gemeinsame Themen festzulegen, werden als gemeinschaftsstiftend empfunden. Diese Themen orientieren sich in der Regel am thematischen Feld Ökumene und betonen entweder den gemeinsamen Glauben oder als gemeinsam empfundene Aufgaben der Christenheit in der Welt.

Die in den hier beschriebenen gemeinsamen Glaubenshandlungen deutlich werden Beziehungsstrukturen sind vor allem von der wirksamen Schaffung von Gemeinschaft geprägt. Dies geschieht einerseits durch die Inklusion der jeweiligen Partnerseite in die eigene Glaubenshandlung und andererseits durch die Performanz von Gemeinschaft im Akt des gemeinsamen Singens und Betens, was allerdings verstärkt von deutschen Beteiligten empfunden wird. Auch der Aspekt des Austausches spielt hier eine Rolle, da über bestimmte Glaubenspraktiken Wissen über das jeweilige Glaubenshandeln der Partnerinnen vermittelt und potentiell als in den eigenen Kontext übertragbar wahrgenommen wird, was auch wieder vornehmlich von deutscher Seite formuliert wird. Gleichzeitig stellt sich dieses Gemeinschaftsgefühl teilweise als gebrochen dar, wenn Praktiken den eigenen Glaubensgewohnheiten zu sehr entgegenstehen.

302 Gespräch Süd Zusammen 1, Passage ‚Resümee‘.

Von ghanaischer Seite wird in Hinsicht auf die Glaubenshandlungen neben dem Aspekt der geglaubten (und teilweise erlebten) Gemeinschaft auch ein Sendungsbewusstsein verbunden. Gemeinsame Glaubenshandlungen dienen für sie nicht nur der Betonung der Gemeinschaft, sondern auch der Verkündigung gegenüber den deutschen Partnerinnen.

c) ‚Kulturelle‘ Anpassung an die Partnerinnen

Beide Partnerseiten versuchen während der Besuche sich möglichst an die üblichen Sitten und Gebräuche anzupassen, etwa was Kleidung, Essen oder Höflichkeitsregeln angeht. So ist beispielsweise auffällig, dass deutsche Besucherinnen in Ghana trotz ihrer Gewohnheit Hosen zu tragen, darauf achten, möglichst zu jeder Zeit lange Röcke anzuziehen (obwohl auch die Frauen der PCG in Ghana mitnichten stets Röcke tragen). Gleichmaßen gaben ghanaische Besucherinnen als Namen ihren Vornamen an, mit denen sie in der Folge von den Deutschen auch angesprochen wurden, während dies in ihrer Heimat unter Erwachsenen und besonders im Zusammenhang mit Pastoren unüblich ist und in der Regel ein Titel des Respekts vorgesetzt wird. Auch in Bezug auf das Essen bestand sowohl auf ghanaischer als auch auf deutscher Seite der Anspruch, ungewohnte Speisen nicht abzulehnen und möglichst vollständig aufzuessen. Deutsche Besucherinnen kamen aber häufiger als ghanaische von diesem Anspruch ab und ließen Essen auf den Tellern zurück oder probierten nur von bestimmten Gerichten.

Sofern vorhanden, wurde von deutschen Besucherinnen zu besonderen Anlässen Kleidung aus traditionellem ghanaischen Stoffen getragen, die häufig Geschenke von Gastgeberinnen darstellten. Das Tragen dieser Kleidung wurde von ghanaischen Partnerinnen als Geste der Wertschätzung und der Anerkennung empfunden. Insgesamt wurde von beiden Seiten bei Besuchen überdurchschnittlich oft formelle Kleidung getragen, um den Gastgebenden Wertschätzung entgegen zu bringen.

Besonders die deutschen Partnerinnen berichteten, dass sie nach einiger Zeit in Ghana feststellen mussten, dass die Annahmen in Bezug auf Höflichkeits- oder Kleidungsregeln nicht zutrafen, da diese entweder weniger strikt eingehalten wurden als angenommen oder weil sie für Gäste aus anderen Kontexten nicht als bindend galten, da von Differenzen diesbezüglich auch von Gastgeberseite ausgegangen wurde. Hier zeigt sich der Versuch der Anpassung auf beiden Seiten und eine häufig unangemessene Annahme ‚kultureller Kohärenz‘, besonders was den deutschen Blick auf den ghanaischen Kontext angeht. Gleichmaßen kam es aber gerade im Bereich ‚Höflichkeit‘ bei allen untersuchten Besuchsreisen regelmäßig zu Irritationen und teilweise auch zu Verärgerung gegenüber den Gästen. So wurde etwa mehrfach von den deutschen Partnerinnen kritisiert, dass die ghanaischen Gäste auch beim Essen oder während der Gottesdienste telefonierten. Die ghanaischen Partnerinnen dagegen waren zum Beispiel teilweise darüber irritiert, dass die Gäste aus Deutschland wiederholt Motive für Fotos wählten, die sie als ungeeignet oder sogar als beschämend erachteten, wie etwa die als Ungeziefer gesehenen Eidechsen. Solche Irritationen wurde jedoch in der Regel nicht mit Mitgliedern der jeweiligen Besuchsgruppe thematisiert, so dass meist keine Auflösung stattfinden konnte.

Dieses Anpassungsverhalten hatte auf die Beziehungsstruktur primär einen gemeinschaftsstiftenden Effekt, da dadurch gegenseitige Wertschätzung der Partnerinnen und der Beziehung an sich zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig zeigt es aber auch die der Partnerschaft zugrundeliegende Differenzannahme in Bezug auf ‚Kultur‘ auf, deren Dominanz erst durch Begegnung und Austausch relativiert werden kann. Da intensivere Begegnung allerdings nur für einige Personen in den Partnerschaften möglich ist und diese sich insgesamt als recht begrenzt darstellt, sind dieser Relativierung Grenzen gesetzt. Einige Annahmen über die Andersartigkeit der Kultur können so der Realität angepasst werden, andere bleiben bestehen oder entstehen erst, da Irritationen nicht miteinander ausgehandelt werden.

d) Geschenke

Ein wichtiges Element der gegenseitigen Wertschätzung während der untersuchten Besuchsreisen war im Austausch von Geschenken zu beobachten. Diese hatten in der Regel einen eher geringen Materialwert und waren eher von symbolischer Bedeutung. Gastgeschenke der deutschen Delegationen waren zum Beispiel dekorative Kreuze, die den verschiedenen besuchten Gemeinden überreicht wurden. Geschenke von Besucherinnen aus Ghana bestanden ebenfalls meist aus dekorativen Gegenständen und hatten Bezug zum Glauben oder symbolisierten einen Aspekt des Heimatlandes. Auch den einzelnen Gastfamilien wurden oftmals kleine Geschenke überreicht, wie etwa Kugelschreiber oder Schlüsselanhänger.

Teilweise wurden einander auch partnerschaftsbezogene Geschenke gemacht, die die Zusammengehörigkeit als Christinnen oder die Überwindung rassistischer Trennung symbolisieren sollten. So wurden von einem deutschen Beteiligten kleine Holzherzen an alle Mitglieder der ghanaischen Delegation überreicht, die zur Hälfte aus schwarzem und zur Hälfte aus weißem Holz bestanden. Geschenkeübergaben dieser Art werden in der Regel von beiden Seiten photographisch festgehalten.

Insgesamt wirken sich diese Geschenkhandlungen gemeinschaftsstiftend aus, da sie ebenfalls Wertschätzung sowohl der Partnerinnen als auch der Beziehung ausdrücken. Besonders Geschenke mit Glaubensbezug verweisen auf die Zusammengehörigkeit der Partnerinnen.

Geschenke mit ‚kulturellem‘ Bezug stellen dabei ambivalente Symbole dar, da sie einerseits als Geschenk, andererseits als Repräsentanz der Andersartigkeit der Gruppen fungieren und damit eher eine Annahme von Differenz und Trennung bestärken. Da solche ‚kulturellen‘ Geschenke fast ausschließlich von ghanaischen Partnerinnen überreicht werden, kann hier die These aufgestellt werden, dass die Identifikation mit ‚Kultur‘ besonders für den Kontext Ghana zutrifft. Geschenke, wie das oben beschriebene Herz, verweisen demgegenüber auf die Überwindung von Trennung, symbolisieren also in erster Linie Gemeinschaft, basieren aber auf der Grundannahme des Getrenntseins.

e) Finanzierung und Geldtransfers

Geld spielt in der Partnerschaft vor allem in zweierlei Form eine Rolle. So müssen – wie bereits in den Kapiteln 4.1.2.2 und 4.1.2.3 dargelegt – einerseits die Besuchsreisen finanziert werden und andererseits werden durch konstante aber teilweise unregelmäßigen Gabe von Geldern der deutschen an die ghanaischen Partnerinnen bestimmte Projekte finanziert. Dies geschieht seit einigen Jahren in der Regel über die

Konten der Evangelischen Mission in Solidarität und involviert meist auch das Headquarter der Presbyterian Church of Ghana. In früheren Zeiten wurden meist eher Barbeträge von Reisenden nach Ghana gebracht, da Überweisungen nicht oder nur unter hohen Kosten möglich waren. Diese Praxis wird heute auch deshalb nicht mehr verfolgt, da dadurch Missbrauch der Geldmittel verhindert werden soll. In dieser Praxis zeigt sich eine grundsätzliche Infragestellung eines verantwortungsvollen Umgangs mit Geldern durch die ghanaischen Partnerinnen. Zu den Rahmenbedingungen der finanziellen Unterstützung gehört auch eine Person auf ghanaischer Seite, die diese Finanzen verwaltet und abrechnet sowie darüber Rechenschaft gibt. Die Konditionen der Geldgabe werden im Rahmen des Papiers ‚Zum Umgang mit Spenden‘ in der Partnerschaft Süd recht detailliert beschrieben, wobei diese in der Praxis etwas flexibler gehandhabt werden, so dass etwa ein regelmäßiger Rechenschaftsbericht nicht eingefordert wird. Dennoch zeigt sich in der Existenz des Papiers ein Ungleichgewicht an Handlungsspielraum innerhalb der Beziehung, da deutliche Rollen in Geberinnen und Nehmerinnen festgelegt werden und eine Antragstellung von einem zum anderen nötig ist. Zwar wird in dem Papier auch der Wunsch nach Gleichberechtigung und Gemeinsamkeit deutlich, was besonders in dem Begriff „Dialog“ und der Forderung von „beiderseitiger Rechenschaftspflicht“ transportiert wird, doch spiegelt sich hier ein deutliches Machtverhältnis zwischen denen, die die Konditionen stellen und denen, die diesen nachkommen müssen, wenn sie Gelder zu Verfügung gestellt bekommen wollen. Dies wird auch schon am Namen des Dokumentes deutlich, da das Wort „Spende“ eine freiwillige Gabe impliziert, die allein vom Willen der Geberin abhängt, jedoch nicht auf einer Verpflichtung beruht, wie es etwa ein Vertrag oder auch ein moralischer Imperativ zum Ausgleich von Ungerechtigkeiten verlangen würde. Auch die Tatsache, dass Rechenschaftsberichte von deutscher Seite an die ghanaischen Partnerinnen nicht gegeben werden und auch unklar wäre, worauf diese sich beziehen sollten, lässt die Ungleichheit der beiden Beziehungseiten hervortreten. Grundsätzlich zeigt sich dieses Verhältnis der ungleichen Machtverhältnisse nicht nur in diesem Papier, sondern auch in der grundsätzlichen Praxis der Geldgabe. So sind es letztendlich immer die deutschen Partnerinnen, die über Gabe oder Nichtgabe von Mitteln entscheiden:

„Wir [haben] auch die die Renovierungsarbeiten an der damals abgebrannten Kirche begutachtet. [...] Und [durch Kollekten in Gottesdiensten, C.E.] ist’n Großteil auch der Mittel für den Kirchenaufbau zusammengekommen, wir haben was dazu gegeben aber die waren wahnsinnig stolz und es ist auch ganz wichtig und sie haben auch gesagt, natürlich erwarten wir nicht von euch, dass ihr jetzt die Kirche aufbaut, sondern wir machen das selber hier. Und wir sind froh, wenn ihr was dazu beiträgt, weil es ist unser Versammlungsort. [...] Also das wird überhaupt nicht erwartet. Sondern ich weiß, dass ich mit dem [...] da saß und hab mir das erzählen lassen, was habt ihr denn gemacht. Ja wir haben da’n Architekten, ja und was macht der. Ja da kommen irgendwelche Pfähle und dann brauchen wir die Carpenter und die äh Dachdecker und was weiß ich und das wird soundsoviel kosten und da hab ich a- gesagt ähm okay wie is’n der Cedi grade, wir rechnen das mal in äh Euro um, ist das realistisch. Und das haben wir ja auch gesehen, als wir da war’n [...] äh da werden ganz andere Kirchen gebaut, die vielleicht nicht realistisch sind mit riesigen Ausmaßen und Steinen die-da erwarten die möglicherweise, dass wir uns engagieren finanziell, das würden wir aber nicht tun, nur in dem Fall war’s realistisch und ich bin dann mit diesen Zahlen, die ich mir extra hab geben lassen nach Deutschland gekommen und hab gesagt dann okay (.) das und das wird das kosten und das haben sie schon selber zusammen. Und haben wir, können wir, wollen wir, haben wir Interesse, das zu unterstützen, weil’s halt um ein Gebäude geht und nicht um ‘ne wirkliche Notsituation. Aber (1) ‘ne Kirche, die nicht existent ist, wo man sich nicht treffen kann, die ist eigentlich ‘ne Notsituation dort.“³⁰³

303 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Rolle des Geldes in der Partnerschaft‘.

Hier wird eine Beziehung deutlich, die davon geprägt ist, dass eine Seite die Rolle des Bittenden hat, während die andere Seite in der Position ist, dieser Bitte nachzukommen oder nicht. In diesem Bericht wird auch besondere Betonung darauf gelegt, dass die ghanaischen Partnerinnen quasi ‚in Vorleistung‘ getreten sind, indem sie selbst Geld gesammelt und einen realistischen Plan erstellt haben, was hier als ungewöhnlich und lobenswert markiert wird. Dies dient als Begründung, die Unterstützung als sinnvoll zu bewerten, wodurch sich zeigt, dass es sich hier nicht um einen Ausgleich ungerecht verteilter Ressourcen handelt, sondern um an Bedingungen geknüpfte Spenden.

Andere Berichte über Geldgaben in dieser Partnerschaft zeigen, dass diese oft von Frustrationen und Konflikten begleitet waren, welche vor allem auf zwei Ursachen zurückgeführt werden können. Zum einen wurden wiederholt Projekte unterstützt oder Sachgeschenke gemacht, die sich nach kurzer Zeit als im jeweiligen ghanaischen Partnerkontext als unnütz oder nicht langlebig herausgestellt haben. Und zum anderen kam es zu dem Verdacht, dass Gelder hinterzogen wurden und die notwendige Transparenz von ghanaischer Seite verweigert wurde. Dies führte in einem Fall sogar zum Rückzug einer involvierten Partnergemeinde, wodurch der deutsche Partnerinnenkreis dezimiert wurde und die Gesamtpartnerschaft kurz vor dem Abbruch stand. Diese problematischen Erfahrungen führten einerseits zu einer Praxis der verstärkten Konsultation mit den ghanaischen Partnerinnen über sinnvolle Projektfinanzierungen und zu einem verstärkten Nachdruck auf Rechenschaft über Gelder. Dennoch ist immer noch eine Differenz zwischen Vorstellungen der ghanaischen und denen der deutschen Partnerinnen zu beobachten. So wurde beispielsweise von Ersteren die Unterstützung des Anbaues von Sheanut-Bäumen vorgeschlagen, während die deutschen Partnerinnen darüber nachdachten, ihren Partnerinnen den Anbau von Neem-Bäumen zu empfehlen und diesen zu unterstützen. Gleichzeitig wurde in der Partnerschaft Nord aber auch ein jährlicher Sockelbetrag eingeführt, der ohne Zweckbindung an die Partnerinnen gegeben wird, so dass diese Freiheit darüber haben, welcher Verwendung dieser dienen soll. In der Partnerschaft Süd wurden bisher solche Konflikte vermieden, was auch der viel kürzeren Geschichte der Partnerschaft geschuldet ist. Ein weiterer Grund ist aber auch die Setzung der oben beschriebenen Rahmenbedingungen sowie die Erfahrungen anderer Partnerschaften, die zum Anlass genommen wurden, eher schon bestehende Projekte (wie den Ausbildungskurs für Katechetinnen) zu unterstützen und die Auswahl der Projekte in enger Beratung mit den Partnerinnen durchzuführen, wobei die letztgültige Entscheidung über die Gabe von Mitteln auch hier durch die deutschen Partnerinnen getroffen wird.

Während der Besuche zeigt sich das Thema auf unterschiedliche Weise. So wird zum Beispiel von einigen deutschen Beteiligten, besonders von denen aus dem weiteren Umfeld der Partnerschaft, immer wieder davon ausgegangen, dass die Lebenssituation der Besucherinnen von materieller Armut geprägt ist. Dies führt zu überraschten Reaktionen, wenn diese beispielsweise über zwei Handys verfügen oder teure Digitalkameras kaufen möchten. Auch besteht immer wieder der Wunsch, Geschenke zu machen etwa in Form von Kleidungsstücken, die nicht mehr benötigt werden. Des Weiteren wird zwischen den Delegationen und Partnerschaftsausschüssen über mögliche Projektförderungen gesprochen und Wünsche von Ghanaerinnen geäußert bzw. es wird von diesen Bericht über vergangene geförderte Projekte erstattet. Wie bereits in Ka-

pitel 4.2.3.1 beschrieben wirkt sich die Finanzierung der Besuchsreisen auch dahingehend aus, dass die ghanaischen Gäste weniger die Möglichkeit sehen, um Planänderungen des Besuchsprogrammes in Deutschland zu bitten, da sie sich in der Pflicht fühlen, den Wünschen der Finanzgeberinnen zu entsprechen.

Gleichermaßen gehört es zu den festen Bestandteilen der Besuche in Ghana, finanzierte Projekte zu begutachten und Dank für die Unterstützung zu empfangen. Hier kommt es bei Begegnungen mit partnerschaftsfernen Personen, besonders in ländlicheren Gemeinden, häufig zu Bitten um Unterstützung bestimmter Projekte, insbesondere von Kirchen- oder Pfarrhausbauten. Dies wird sowohl von den deutschen als auch von den ghanaischen Partnerinnen als problematisch angesehen.

Zwischen den Besuchsreisen spielen die Geldgaben einerseits in Form der zu realisierenden Projekte eine Rolle und andererseits bei Veranstaltungen in Deutschland zum Thema Partnerschaft, da dort meist auch auf die Möglichkeit zu spenden verwiesen und von den jeweiligen Projekten berichtet wird. Für partnerschaftsferne Personen bildet so die finanzielle Unterstützung der Partnerinnen in Ghana einen essentiellen Bestandteil der Partnerschaft und verstärkt die Sichtweise auf den Partnerkontext als von Armut geprägt.

Insgesamt zeigt sich hier eine Beziehungskonstellation, die durch ein starkes Ungleichgewicht geprägt ist. Dieses beruht auf einer sehr ungleichen Verteilung materieller Ressourcen und bildet sich einerseits in teilweise bestehenden Bildern voneinander als ‚reich‘ bzw. ‚arm‘ ab, und andererseits in einer Praxis, die die eine Seite in die Rolle der großzügigen Geberin setzt, die die Rahmenbedingungen dieses Gebens aufstellt, und die andere Seite in die Rolle der dankbaren Nehmerin, die diese Bedingungen akzeptieren muss. Diese Bedingungen fördern die Ungleichheit der Partnerinnen, da sie den Nehmenden eine Beweislast zusprechen, sowohl die Sinnhaftigkeit von geplanten Projekten darzulegen als auch die vereinbarte Verwendung der erteilten Gelder nachzuweisen. Demgegenüber befinden sich die Gebenden in keiner Position der Verpflichtung, sondern haben das Recht jederzeit frei über Gabe oder Nichtgabe zu entscheiden. Auch dem Ideal einer Konsultation mit den ghanaischen Partnerinnen sind sie nicht verpflichtet, sondern befinden sich in der Lage, diesem nachzukommen oder es zu unterlassen. All dies zusammen ergibt ein Bild eines virulenten Machtgefälles zwischen den Partnerinnen.

f) Sprache

Wie bereits dargestellt, findet die Kommunikation der Partnerinnen größtenteils auf Englisch statt, was für keine der beiden Seiten die Muttersprache darstellt. Gelegentlich und besonders bei Begegnungen von Besucherinnen mit partnerschaftsfernen Personen aus den Gemeinden, die meist nur über geringe Englischkenntnisse verfügen, wird auf Personen zurückgegriffen, die von der jeweiligen Sprache ins Englische übersetzen. Um die sprachliche Barriere zusätzlich zu überwinden, werden bei den Besuchen häufig Übersetzungen auf Englisch angeboten, sei es in schriftlicher Form, wie zum Beispiel von Gottesdienstabläufen oder in mündlicher, etwa bei Reden oder Predigten. So wird versucht, die Kommunikation zwischen allen Beteiligten zu ermöglichen, was allerdings auch häufig nicht der Fall ist, so dass die jeweilige Besuchsgruppe nur wenig des Geschehens versteht. Besonders Personen mit geringen englischen Sprachkenntnissen be-

richten auch über die Praxis, sich „mit Händen und Füßen“ verständlich zu machen, was zwar als schwierig aber auch als erfolgreich gewertet wird. Dennoch bleibe die Kommunikation dadurch auf einem recht basalen Niveau. Problematisch sind auch die verschiedenen Dialekte bzw. Akzente, welche das gegenseitige Verstehen zudem erschwert. So berichten Deutsche bisweilen über Probleme einzelne Ghanaerinnen trotz auf beiden Seiten vorhandener Englischkenntnisse zu verstehen, da sie die spezifische Aussprache nicht gewohnt sind. Gleiches wird von ghanaischen Teilnehmerinnen über Personen mit starkem deutschem Akzent berichtet. Teilweise, wenn auch in sehr geringem Maße, versuchen Einzelne in den Partnerschaften eine der bzw. die Sprache des Partnerlandes zu erlernen. Besonders bei Besuchen kommt es diesbezüglich immer wieder zu Austausch über die Übersetzung verschiedener basaler Sätze, wie etwa „Wie heißt du?“ oder „Wie geht es dir?“. Das bietet oft Anknüpfungspunkte für Gespräche über verschiedene Gebräuche und Höflichkeitsregeln im Partnerkontext.

Trotz einiger Anstrengungen zur Überbrückung sprachlicher Trennung sind Besuche geprägt von der Aufteilung der Gesamtgruppe entlang der Sprachlinien. So kommt es in der Regel mehrmals am Tag zu Situationen, in denen ausschließlich Ghanaerinnen bzw. Deutsche miteinander in ihrer jeweiligen Muttersprache sprechen. Auch die Anwesenheit von Personen, die dieser Sprache nicht mächtig sind, führt dann nicht zu einem Wechsel ins Englische, was meist zu Exklusion dieser Personen aus dem Gespräch führt. Nicht selten werden bei diesen Gespräche Irritationen über Erlebtes während des Besuches thematisiert und Ansichten darüber ausgetauscht. Gleichzeitig kann beobachtet werden, dass außerhalb offizieller Kommunikation während der Programmpunkte oft Schweigen zwischen Vertreterinnen beider Gruppen herrscht. Teilweise entstehen etwa zu Essenszeiten sehr lebhafte Gespräche, die auch häufig in gelöster Stimmung stattfinden, doch etwa genauso häufig findet bei solchen Gelegenheiten so gut wie kein Austausch statt.

Für die Beziehungsstruktur stellt sich der Aspekt Sprache also einerseits als Fremdheit induzierend dar, da Kommunikation durch das Fehlen einer gemeinsamen Sprache enorm erschwert wird, was besonders auf Personen mit wenigen Englischkenntnissen zutrifft. Gleichzeitig werden einige Anstrengungen unternommen, um diese Lücke zu schließen und für sprachliche Gemeinschaft zu sorgen und auch die fremde Sprache kann als Anknüpfungspunkt im Sinne von ‚Austausch‘ für Gemeinsamkeit sorgen. Auffällig ist aber auch die Dynamik, die eigene Sprache als ‚Geheimsprache‘ zu verwenden, um Reaktionen der Irritation artikulieren und sich über diese austauschen zu können. Hier kann die These aufgestellt werden, dass dies zwar stabilisierende Wirkung auf die Aufteilung der Gruppe in ‚deutsch‘ und ‚ghanaisch‘ hat und einer intensiven Auseinandersetzung mit der Andersartigkeit der Partnergruppe entgegensteht. Doch gleichzeitig dient dies auch einer Verhinderung von Konflikt, da Belustigung oder Verärgerung kanalisiert werden können, ohne dass die jeweilige Partnergruppe davon erfährt. Sprache zeigt sich hier also wieder als ambivalenter Faktor: Fremdheit in der Beziehung wird einerseits aufrechterhalten, andererseits werden Konflikte vermieden und ein Funktionieren als Gesamtgruppe so gefördert.

g) Begegnung, Austausch und Lernen

Eine der als am wichtigsten eingeschätzten Aspekte der Partnerschaft stellt – wie oben gezeigt – für beide Seiten die Idee der Begegnung, des Austauschs und des Lernens dar. Diese findet im Rahmen der Besuchsreisen, der Partnerschaftsgottesdienste und der finanziellen Unterstützung auf mehreren Ebenen statt und hat damit verschiedene Dimensionen.

Grundsätzlich ist zu konstatieren, dass die Besuchsreisen sowohl von deutscher als auch von ghanaischer Seite als Begegnungsreisen verstanden werden, also nicht primär die Behandlung bestimmter Themen, das gemeinsame Arbeiten o.ä. zum Inhalt haben. Entsprechend ist das Programm auf die Idee der Begegnung ausgerichtet und beinhaltet unterschiedlichste Formen derselben. So wird die Unterbringung der Gäste, wenn es als möglich eingeschätzt wird, bei Gastfamilien durchgeführt, so dass es schon allein dadurch Gelegenheiten gibt, dass Interaktion zwischen deutschen und ghanaischen Partnerinnen stattfindet. Diese Begegnungen konzentrieren sich auf morgendliche und abendliche Essenszeiten, da die Besucherinnen tagsüber in der Regel unterwegs sind. Bei dieser Form der Begegnung stehen das basale Kennenlernen und der Austausch über grundsätzliche Fragen zum persönlichen und gesellschaftlichen Leben im Vordergrund.

Des Weiteren verbringen die Delegationen während des Programmes viel Zeit mit einzelnen Personen der jeweiligen Partnergruppe, teilweise Mitgliedern des entsprechenden Partnerschaftsausschusses und teilweise anderen Engagierten der Partnerschaft. Dabei wird über grundsätzliche Fragen zu Person und Kontext hinaus auch tieferes Wissen übereinander ausgetauscht und inhaltlich diskutiert, was durch die verschiedenen Programmpunkte gefördert wird. Teilweise wird dies durch Vorträge der gastgebenden Gruppe oder Gäste über Zusammenhänge in ihrem Kontext gefördert und der Austausch vertieft.

Während der Programmpunkte kommt es zusätzlich zu Begegnungen mit Personen, die nicht oder nur sehr entfernt mit der Partnerschaft verbunden sind aber aufgrund ihrer Expertise zu einem bestimmten Thema (wie etwa Kinder- und Jugendarbeit in der Kirche oder HIV-Prävention in Deutschland) oder wegen ihrer Rolle (Leiterin einer Schule, Mitglied einer Jugendgruppe, Pfarrerin im Kirchenkreis etc.) auf die jeweilige Besuchsgruppe treffen. Hier stehen inhaltliche Fragen im Mittelpunkt und der Austausch über die jeweiligen Strukturen und Ansätze in beiden Ländern. Neben diesen Fragen kommt es aber auch bei solchen Begegnungen häufig zu persönlichen Fragen und intensiveren Kontakten zwischen Einzelnen. Dies steht in direktem Zusammenhang mit der jeweiligen Sympathie, die zwischen einzelnen Individuen herrscht, und dem jeweiligen persönlichen Interesse Einzelner an diesem Austausch.

Zuletzt sei noch auf die Begegnungen mit Personen verwiesen, die aufgrund ihrer kirchlichen oder gesellschaftlichen Stellung von den Besuchsgruppen aufgesucht werden, wie etwa geistliche oder politische Führungspersonen. Diese Treffen haben primär symbolischen Wert und unterstreichen die Wertschätzung der besuchenden Partnerinnen. Teilweise führen aber auch diese Besuche zum Austausch über persönliche oder kirchlich-gesellschaftliche Fragen, was aber wiederum mit dem individuellen Engagement und Interesse der involvierten Personen zusammenhängt.

Auf all diese Begegnungen, mit Ausnahme der letzten, trifft zu, dass oberstes Ziel dabei ist, sich kennenzulernen und sich über ‚das Eigene‘ auszutauschen. Dabei wird dies meist über die zugeschriebene ‚Kultur‘ konstruiert und die Gesamtgruppe in ‚ghanaisch‘ und ‚deutsch‘ aufgeteilt. Diese Unterteilung wird

allerdings immer wieder aufgebrochen, wenn es zu Gesprächen über Persönliches kommt, besonders wenn diese die eigene Spiritualität betreffen. Über diese Gemeinsamkeit können Zusammengehörigkeit und andere ‚kulturübergreifende‘ Gruppierungen konstruiert werden, wie etwa diejenigen, die an die Kraft des Gebetes glauben und die, die dies nicht tun.³⁰⁴ Der Partnerschaftsgottesdienst spielt in diesem Bereich des Austausches eine besondere Rolle, da die Idee des gemeinsamen Feierns und Betens an unterschiedlichen Orten zur gleichen Zeit als sehr gemeinschaftsstiftend wahrgenommen wird. Hier steht der gemeinsame Glaube besonders im Vordergrund und kann traditionsspezifisch gefeiert werden ohne dass diese jeweilige Tradition dabei trennend wirkt, da die Partnerinnen jeweils nicht anwesend sind. Stattdessen werden Berichte, Gebete, Lieder oder Predigten der Partnerinnen in den eigenen Gottesdienst integriert, wodurch die Partnerinnen und deren Andersartigkeit repräsentiert werden, aber sich in das Eigene einfügen und nicht als fremd diesem gegenüberstehen. Darüber hinaus bieten die Partnerschaftsgottesdienste Gelegenheit für Personen, die der Partnerschaft nicht nahestehen, mehr darüber zu erfahren und in liturgisch-spirituelle Form daran teilzuhaben. Hier spielt also auch der Aspekt der Zugehörigkeit gegenüber dem des Getrenntseins die dominante Rolle.

Des Weiteren ist zu beobachten, dass bestehende Vorurteile über den jeweils anderen Kontext während der Besuche teilweise aufgebrochen, teilweise aber auch verstärkt werden. So wird etwa immer wieder festgestellt, dass die jeweiligen Partnerinnen sich anders als erwartet verhalten, zum Beispiel wenn ghanaische Frauen als sehr selbstbewusst und gebildet auftreten oder ein intensives Telefonieverhalten zeigen oder wenn Weiße bettelnd in deutschen Straßen gesehen werden. Besonders bei Besuchen von Kinder- und Jugendgruppen wirkt hier die Ermutigung den Gästen Fragen zu stellen und die Bereitschaft auf diese zu antworten als wirksames Mittel, unangemessene Konzepte zu revidieren. Diese Abweichung von Bildern über die Partnerinnen wird in der Regel erstaunt wahrgenommen und versucht in die eigene Vorstellung des Partnerkontextes zu integrieren. Besonders die Mitglieder der Delegationsgruppen betonen im Rückblick auf ihre Reisen, dass sich ihr Weltbild durch den Besuch enorm verändert habe und auch sie selbst dadurch einen Wandel vollzogen hätten. Dies betreffe nicht nur das Wissen über den jeweiligen Partnerkontext, sondern auch die Sicht auf das Eigene und die Beziehung zwischen den beiden Kontexten. So führte dies bei einigen deutschen Personen etwa zur größeren Wertschätzung verschiedener Aspekte des eigenen Kontextes oder zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für wirtschaftliche Ungerechtigkeit zwischen europäischen und afrikanischen Ländern. Auch ghanaische Delegierte weisen auf die starke Veränderung ihres Bildes des deutschen Kontextes, insbesondere der kirchlichen Situation, durch die Partnerschaftsreise hin.

Gleichzeitig zu diesen vorurteilsaufbrechenden Dynamiken sind aber auch gegenteilige Prozesse während der Besuche zu beobachten. So werden besonders die ghanaischen Besucherinnen teilweise anhand stereotyper Eigenschaften oder ihrer angenommenen Andersartigkeit präsentiert, indem zum Beispiel auf ihre Fähigkeit zu trommeln verwiesen wird oder sie gebeten werden, etwas auf Twi zu sagen. Wiederholt wurde auch behauptet, etwas in ihrem Kontext sei im Vergleich zum Eigenen aufgrund von Geldmangel

304 Dies betrifft allerdings in der Regel nicht den Austausch über kirchliche Praktiken, da diese als sehr ‚kulturspezifisch‘ wahrgenommen werden und deswegen weniger gemeinschaftsstiftend wirken.

Insgesamt fällt ein intensives Frageverhalten beider Partnerseiten auf. Es besteht großes Interesse daran, ‚einander zu verstehen‘ und die Zusammenhänge beobachteter Unterschiede im Partnerkontext begreifen und einordnen zu können. Im Nachgang der Erlebnisse wird innerhalb der jeweiligen Gruppen intensiv über Erfahrungen und deren Deutung diskutiert und unterschiedliche Perspektiven werden ausgetauscht, was auch teilweise schon währenddessen auf der eigenen Sprache, und damit unverständlich für die Partnerinnen, geschieht. Während der konkreten Interaktionen fällt insgesamt eine Tendenz auf, inhaltliche Unterschiede und konträre Standpunkte nicht auszuhandeln, sondern diese eher zu glätten und stattdessen eine Ähnlichkeit der Perspektiven zu suggerieren. Dies liegt primär im Verhalten der deutschen Partnerinnen begründet, die auf sehr direkte Fragen und pointierte Äußerungen der Ghanaerinnen häufig eher ausweichend oder entgegenkommend reagieren. So wurde beispielsweise auf die Frage nach ihrer Perspektive auf die körperliche Bestrafung von Kindern der zwar unterdrückte aber doch oft vorhandene Wunsch nach der Anwendung derselben und die Wichtigkeit von Disziplin betont, nachdem die Befürwortung der Prügelstrafe von ghanaischen Beteiligten mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Disziplin begründet wurde. Das Tabu der körperlichen Gewalt in Deutschland gegenüber Kindern wurde ausschließlich mit gesetzlichen Vorgaben begründet und nicht mit individueller Überzeugung der befragten Personen, was angesichts der Berufe (Pfarrerinnen, Gemeindepädagoginnen und Lehrerinnen) als unglaublich angesehen werden muss. Im Folgenden zeigt sich eine solche Dynamik im direkten Austausch zwischen Ghanaerinnen und Deutschen über soziologische Dimensionen der deutschen Situation der Kirchen:

140

but uh there are a lot of other things they prefer. And then just behind there @there is Jesus@ it's a problem, it's a great problem for us. You have seen it.

Fm: ^L I ask this question because

?: ^L ()

Gm: ^L and for them, for them

Fm: ^L you see, I ask this

question because for us in Africa uh it is not going to church but it's a matter of working your own salvation out. I mean, why are we going to church. There must be a purpose. I am going to church because I know and in the end there will be judgment. And either you go to heaven or you go to hell. And wherever you will be in future depends on your activities here on earth. For us in Africa that is how I believe and so I must align myself with Christ, follow his steps so that my future will be bright. Yes, and for us this is very very important in one's life. Yes and I think, I don't know at times the culture also counts, yes, but to make our church members see this all important factor the now and the future factor in their lives also helps people to sit up and to think of themselves in relationship with God. Otherwise the church will just become a social organization. We come, we sit down, at times we drink tea we drink coffee, and we go away. Yeah.

Gm: ^L ähm okay

Pm: ^L I want to continue this topic because I think we discuss about programs to strengthen our partnership but at first I think we should uh be together in the bible and discuss what are the topics for us, how we are forced in our faith and what we and what is the meaning of the words of the bible for us. And to get there a common sphere. And then the next step I think äh is äh also () program like youth program and women's program and so on but at first I think we should we should share our bible studies together and that's () where we come from.

Gm: ^L vielleicht noch kurz was [...] sagte, ähm die ja Motivation für Menschen in die Kirche zu gehen in Afrika ist äh dass sie noch was davon wissen am Ende wird es ein Gericht geben und es wird sich es entscheidet sich nicht erst dann ob's nach oben oder nach unten geht, Himmel oder Hölle, sondern das entscheidet sich oder das entscheidet jeder im Grunde genommen dadurch wie er sein Leben lebt, ne. Äh und ob er sich zu Jesus hält oder nicht, ähm ein Gedanke der ja bei uns so in der Deutlichkeit glaub ich kaum äh da ist, der aber für die Menschen in Afrika also in den christlichen Gemeinden schon sehr sehr wichtig ist. Ähm und es ist eben nicht egal, ob ich mich zu Jesus halte oder ob ich mich nicht zu Jesus halte, sondern es ist ein ganz ganz äh nicht nur für das Leben hier und jetzt, sondern da auch schon aber eben auch für das letzte Gericht sozusagen, die entscheidende Frage, ne. Ähm was Herr [...] sagte war ja dann äh ja, dass wir uns einfach uns unserer gemeinsamen ja Wurzeln eigentlich auch besinnen müssen, nämlich ausgehend von der Bibel vom Wort Gottes und dass wir an der Stelle bevor wir irgendwelche Programme entwickeln noch und noch und nöcher machen und tun, ne, dass wir da () dass wir uns da unserer Grundlagen vergewissern gegenseitig. [Fm, C.E.] hat noch gemeint, wenn wir das nicht tun, wenn's nimmer um Jesus geht und nimmer um die Bibel dann ist die Kirche letztlich nur noch 'ne soziale Einrichtung, ne, bestenfalls, ne. Aber nimmer Kirche Jesu Christi.³⁰⁵

Das Gespräch wurde nach diesem Austausch zwar weitergeführt, das Thema ‚Relevanz des Gottesdienstes für die Erlösung‘ aber nicht weiter behandelt. Hier zeigt sich einerseits eine sehr klare und konkrete soteriologische Vorstellung des Vertreters aus Ghana, die als Begründung für das missionarische Verhalten und die Rolle der Kirche im eigenen Kontext angegeben wird. Dieses wird als Hintergrund präsentiert für die Frage, ob ein ähnliches missionarisches Verhalten in Deutschland möglich wäre. Die beiden deutschen Vertreter gehen nur sehr beschränkt auf einerseits die Frage und andererseits die pointierte Glaubensvorstellung ein. Sie bestätigen zwar die geteilte problematisierende Perspektive auf die deutsche Situation, doch geben sie weder eine positive noch eine negative Antwort auf die gestellte Frage und lassen die nicht geteilte theologische Auffassung über Sinn und Zweck des Kirchganges unkommentiert stehen. Gm kommentiert seine Meinung zu dieser Auffassung nur auf Deutsch und ordnet sie für die anwesenden Deutschen als „sehr sehr wichtig für die Menschen in Afrika“ ein, wodurch er seine Ablehnung zusätzlich verstärkt und sie als kontextuell gebunden – und damit für den eigenen Kontext irrelevant – markiert. Hm verweist darauf, dass man zunächst Bibel- und Glaubensverständnis miteinander diskutieren müsse, wobei er allerdings die

305 Gespräch Süd Zusammen 2, Passage ‚Konfirmandenunterricht in Deutschland‘.

Bibelarbeiten als passenden Ort dafür identifiziert und damit den Austausch auf einen anderen Zeitpunkt verlagert. Damit nimmt er eine Metaperspektive auf das stattfindende Gespräch ein und umgeht damit die Auseinandersetzung mit der Frage und dem soteriologisch-theologischen Standpunkt des ghanaischen Partners. Auch der unübersetzte Kommentar von Gm über die Wichtigkeit der geäußerten theologischen Perspektive wirkt konfliktumgehend, da er zwar seine Distanzierung von den geäußerten Vorstellungen damit deutlich macht, dies aber so tut, dass sie für die Partnerinnen nicht erkennbar wird.

Solche Gesprächsverläufe finden während der Besuche wiederholt statt, wobei auffällt, dass die ghanaischen Beteiligten sehr viel konfliktfreudiger sind, als die Deutschen. Dies zeigt sich zum Beispiel auch anhand der theologisch sehr klar Stellung beziehenden und teilweise konfrontativen Predigten und Bibelarbeiten der Ghanaerinnen. Die Haltung der deutschen Partnerinnen demgegenüber ist meist ausweichend wie oben beschrieben, wozu auch häufig die Sprachsituation genutzt wird, so dass bestimmte Positionen in der deutschen Übersetzung eher entsprechend der angenommenen Meinung der Deutschen widergegeben werden oder auf Deutsch eine ablehnende Haltung hinzugefügt wird, so dass Widerspruch auf Englisch für die Gruppe der Deutschen nicht mehr nötig zu sein scheint.³⁰⁶

Häufig betreffen solche Interaktionen kirchliche Themen, wobei von ghanaischer Seite immer wieder auf die Notwendigkeit zur Verbesserung der Situation in Deutschland hingewiesen wird. Diesbezüglich wird auch mehrfach darauf verwiesen, dass die deutsche Situation der eigenen von vor einigen Jahren sehr ähnele und die deutschen Kirchen sich insofern am Beispiel der Entwicklung der historischen Missionskirchen in Ghana wie der PCG orientieren sollten. Diese Vorstellungen werden meist mit großem Nachdruck geäußert, so dass ghanaischer Kontext und Praxis als Vorbild und als nachahmenswert zu stehen kommen. Dies wird von den deutschen Partnerinnen teilweise goutiert, wie auch die grundsätzliche Problemanalyse geteilt wird, doch wird im Gespräch untereinander auch immer wieder auf die Unterschiedlichkeit der Kontexte und das fehlende Verständnis der ghanaischen Partnerinnen für die deutschen Bedingungen hingewiesen. Auch eine fehlende Anerkennung von als gut befundenen Strukturen und Handlungsweisen wird beklagt. Dies geschieht aber immer im geschützten Rahmen der deutschen Partnerinnen und wird den Partnerinnen aus Ghana so gut wie nicht vermittelt. Dies begünstigt eine Dynamik, in der ghanaischer Enthusiasmus und deutsche Skepsis bisweilen unvermittelt aufeinandertreffen, aber nicht ausgehandelt werden:

Ef: in the women's work, we meant uh we met some women's group. () we saw that there were all growing old, as Papa rightly said. So, and they also meet once a year. Which is not the best. At our place in Ghana we meet about three times in the year, we plan our activities. So I gave them our plan of work and then the bible study book so that they can fotocopy. And then we told them uh next year if all things go well we are inviting one of the women to come so that we go to our national conference with that person. So that she also go and see what we do there and then when she comes back she will come and organize the women. So on the women's side that's what we were able to discuss and we told them we send them the world day of prayer booklet. So then you can also translate into German and read for the women and observe the day.

[Übersetzung durch Gm]

If: wir hatten letzte Woche ein Gespräch zusammen im Pfarrhaus [...], die Bezirksfrauenleitungen und die zwei Frauen aus Ghana und wir haben uns geeinigt, dass wir also zum Weltgebetstag jeweils immer Grußworte schicken, und dann wird's auch in allen Gemeinden ökumenisch vor Ort dann verlesen je nachdem, die Frauenarbeit in Ghana

306 Dies steht im direkten Widerspruch zu der von den deutschen Partnerinnen häufig vertretenen Auffassung, dass sie selbst eher direkt und konfliktfreudig seien, während die „afrikanischen“ Partnerinnen eher konfliktscheu und zurückhaltend seien.

hat so ein Arbeitsbuch oder Arbeitsheft wo sie also alles drinstehen haben dieses Jahr, was es Jahr über welche Bibellese und was dran ist, welche Bibellese und was eben dran ist, welche Themen. Und das haben wir uns kopiert, ich 'ird's übersetzen lassen und gucken, wie weit wir damit was anfangen können, und äh ja Bibelarbeiten, den Austausch von Bibelarbeiten () also nicht was was ständig läuft, sondern einzeln. Erst einmal ein Bibelaustausch und dann mal gucken wie's weitergeht. Dazu müssten wir natürlich auch 'ne Gegengruppe haben.

[Übersetzung durch Cf]

Ef: *and the national conference one too.*

Cf: *↳ the national conference?*

Ef: *↳ that we want one of them to attend.*

Cf: *↳ ah, that äh*

wenn ich's richtig verstanden habe, dann haben Sie sich doch auch drauf geeinigt dass ein eine Deutsche bei der National Conference da teilnehmen soll.

If: *↳ ahh. im August?*

Cf: *↳ it's in august?*

Ef: *↳ it's in () in September.*

Cf: *↳ so the idea is that one German*

Ef: *↳ next year.*

Gm: *↳ next year, okay @ (3) @*

Ef: *↳ We are saying next year so that they prepare themselves, go and see the Dean and then when it's done the council can see them off.³⁰⁷*

An dieser Stelle kommen die Gesprächsteilnehmerinnen auf ein anderes Thema zu sprechen, so dass es nicht mehr zu einer Bestätigung oder einer Ablehnung des Vorschlags zur Teilnahme an der Women's Conference in Ghana durch die Deutschen kommt. Der Austausch zeigt eine deutlich unterschiedliche Perspektive auf den Umgang mit der beiderseitig als defizitär erlebten Situation der deutschen kirchlichen Situation: Während Ef als ghanaische Vertreterin klar eine Idee der ‚Fortbildung‘ einer deutschen Vertreterin in Ghana vorschlägt und eine Neuausrichtung der deutschen Frauenarbeit nach ghanaischem Vorbild bzw. dies als schon vereinbart darstellt, betont If als deutsche Vertreterin den Austausch von Materialien und die Absicht zu schauen „wie weit wir damit was anfangen können“. Die Einladung, eine Abgesandte nach Ghana reisen zu lassen, scheint ihr neu zu sein und wird auch nicht mit Enthusiasmus erwidert. Im Gegenteil reagiert sie eher zurückhaltend und ausweichend. Die unterschiedlichen Annahmen und Voraussetzungen für diesen Austausch werden hier nicht offen besprochen und weder der ghanaische Führungsanspruch noch der deutsche Wunsch nach Austausch als primärem Ziel werden miteinander thematisiert. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass die konkreten ghanaischen Versuche, ihren Wunsch nach Verbesserung der kirchlichen Situation in Deutschland umzusetzen, auf solche Hinweise, Vorschläge und Fragen beschränkt bleibt. Weiterführende Initiativen zur Re-Evangelisierung oder Mission konnten nicht beobachtet werden.

Hinsichtlich des Interesses beider Seiten, durch die Partnerschaft nicht nur mehr über den Kontext der Partnerinnen zu erfahren und Umstände und Praktiken zu verstehen, sondern auch Aspekte dessen in den eigenen Kontext zu übernehmen, muss ebenfalls festgestellt werden, dass dies in der Partnerschaft kaum zu beobachten ist. Während besonders bei Mitgliedern von Partnerschaftsausschüssen und Reisedelegationen eine große Anreicherung von Wissen sowie Prozesse der Reflexion des Eigenen stattfinden, gibt es so gut wie keine Berichte über die Anwendung von erlebten Verhaltensweisen oder Strukturen der Part-

307 Gespräch Süd Zusammen 2, Passage ‚Kooperationsmöglichkeiten‘.

nerinnen ins Eigene. Gleichzeitig wird aber wiederholt von beiden Partnerseiten betont, dass dies durch den Austausch mit den Partnerinnen geschehe und einen der wichtigsten Aspekte der Partnerschaft ausmache. Aspekte, die von deutschen Beteiligten als übernehmenswert genannt werden, sind beispielsweise ein ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl, das System der Gemeindeleitung durch Laien oder die Stärkung der Dankbarkeit gegenüber Gottes Gaben und Segen. Auf ghanaischer Seite werden Pünktlichkeit, Bescheidenheit der kirchlichen Führungspersonen oder Großzügigkeit genannt. Auf konkrete Fragen nach Übernommenem durch mich wird aber meist eher mit einer umfassenden Reflexion der eigenen Defizite geantwortet, in Bezug auf Umgangsweisen der Partnerinnen mit ähnlichen Problemen auf die Kontextualität der Praktiken der Partnerinnen verwiesen und damit auf die Schwierigkeit, das Erlebte im eigenen Kontext anzuwenden. Dies zeigt sich beispielsweise in folgender Reaktion auf die Interviewfrage, ob man in Deutschland die ghanaische Praxis der Bibelarbeiten im Gottesdienst einführen könnte:

„Ah ich denk, es gibt in jeder Gemeinde ein zwei drei Personen die sehr bibelkundig auch sind (1) gibt's bestimmt (1) aber so (1) ja wenn die Leute bei uns zum Gottesdienst gehen wollen (.) gehen dann wollen sie mehr oder weniger bereselt werden (.) ohne dass sie selbst also selber äh gefragt werden wollen die ganz bestimmt nicht. Da sagt keiner was. (3) Das würde noch mehr die Leute von der Kirche wegziehen.“³⁰⁸

Eine ähnliche Reaktion zeigt sich an diesem Ausschnitt aus einem Interview in Ghana über die Frage, ob man das deutsche Modell des Kirchencafés einführen sollte:

„I particularly I think I was gonna mention that. Uh but I just don't see the way that [...] sees it. Because the I believe that you know if what it's done in Germany is done in our churches it's gonna attract it is gonna attract the whole city. [...] it's gonna attract you know great communities. Seriously. I mean we might not even have enough uh uh capacities in our churches to contain the numbers. [...] I don't know whether you noticed it [...] we don't have the cake the whatever but when we close with church we shake, even if they don't ask us to shake. Each other's hand. We shake. It's our culture. The thing is in us. And we get out there you see us meeting one another and interacting with one another. We do it. We don't I mean we don't need anything to cause us to do it.“³⁰⁹

Hier werden zwei Gründe dafür angegeben, wieso die Praxis des Kirchencafés im eigenen Kontext nicht sinnvoll wäre. Einerseits würde sie die Kapazitäten sprengen und andererseits ist eine Einführung nicht notwendig, da das Ziel – Interaktion zwischen Kirchenmitgliedern – ohnehin durch das eigene ‚normale‘ Verhalten erreicht wird. Konkrete Beispiele für erfolgreich übernommene Verhaltensweisen der Partnerinnen können von keiner der befragten Gruppen gegeben werden.

Die Aspekte Begegnung, Austausch und Lernen in seiner interaktionalen Dimension stellen sich bezüglich der Beziehungsstruktur als sehr komplex dar. Grundsätzlich stellen diese Aspekte auf interaktionaler Ebene das Grundprinzip und den primären Daseinszweck der Partnerschaft dar. Dies findet besonders in den Besuchsreisen seinen Ausdruck und manifestiert sich in mannigfaltigen Begegnungen und Gesprächen über eine Vielzahl an Bereichen des eigenen Kontextes. Es bedingt eine grundsätzliche Aufteilung der Personen in ‚Deutsche‘ und ‚Ghanaerinnen‘, da ohne die Konstruktion dessen als primäres Identifikationsmerkmal das Prinzip der Begegnung und des Austausches keinen Sinn ergeben würde. Zwar wird diese Konstruktion und Aufteilung partiell durch den Rekurs auf individuell-persönliche Merkmale sowie auf Fragen der persönlichen Spiritualität gebrochen, doch bildet sie dennoch das antreibende und sinnstiftende Prinzip der part-

308 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Lernmöglichkeiten 1‘.

309 Interview Ghana Nord 2, Passage ‚Learning from the Germans‘

nerschaftlichen Begegnung, wodurch sich der Kern der Beziehung als durch Trennung definiert darstellt. Dies bedingt, dass während der Begegnungen der Partnerinnen auch immer wieder auf stereotype Bilder – besonders der ghanaischen Partnerinnen – verwiesen wird, denn die Vorstellung der Andersartigkeit, der Unterschiedenheit bildet die Grundlage des Austausches.

Die Brücke über diese Trennung wird allerdings ebenfalls über dasselbe Prinzip, das des Austausches, konstruiert. Über ein möglichst großes Wissen übereinander und den stetigen Fluss von Information über die jeweiligen Kontexte soll ein Verstehen und eine Identifikation mit den jeweiligen Partnerinnen hergestellt werden. Das Ziel dabei ist eine Zusammengehörigkeit in Differenz, allerdings besteht dabei der Wunsch, diese Differenz möglichst angemessen wahrzunehmen und deuten zu können. Gleichzeitig wird – besonders auf deutscher Seite – der Wunsch deutlich, Konflikte zu vermeiden, indem widerstreitende Vorstellungen nicht thematisiert werden. Dieser steht in Spannung zu einer klaren ghanaischen Kritik an der deutschen Situation in Bezug auf Glaube und Kirche und einem entsprechenden Führungsanspruch zur Behebung dieses Defizits, der von den deutschen Partnerinnen nicht geteilt wird. Dieser ghanaische Anspruch beschränkt sich jedoch auf die diskursive Verhandlung des Themas und äußert sich nicht in konkreten Missionierungs- oder Evangelisierungsbemühungen.

Zu einem Lernen von den Partnerinnen im Sinne einer Übernahme von Aspekten des jeweils anderen Kontextes kommt es innerhalb dieser Beziehung nicht, da die jeweiligen Kontexte und Umstände als zu unterschiedlich und spezifisch erlebt werden.

4.2.3.1 Zusammenfassung

Das Bild der durch Interaktion entstehenden Beziehungsstruktur der Partnerinnen zueinander stellt sich als sehr komplex dar und ist geprägt von einer stetigen Aushandlung der beiden Pole Zusammengehörigkeit und Andersartigkeit.

Zunächst ist festzustellen, dass sich auf interaktionaler Ebene das Prinzip der Begegnung, des Austausches und des Lernens als Antriebsmotor und primärer Daseinszweck der Partnerschaft erweist. Sowohl bei den Besuchsreisen mit ihren unterschiedlichen Aktivitäten als auch im Rahmen der Partnerschaftsgottesdienste steht dieses Prinzip im Zentrum allen Handelns und strukturiert die Beziehung durch eine Aufteilung der Beteiligten und ihrer Handlungs- und Denkweisen in ‚ghanaisch‘ und ‚deutsch‘. So erweist sich die Andersartigkeit, die hier über die Kategorie ‚Kultur‘ konstruiert wird, als Kern der partnerschaftlichen Beziehung, die dementsprechend durch Beziehungshandlungen qua Selbstverständnis der Partnerschaft nicht überwunden werden kann.

Diese Vorstellung von grundsätzlicher kultureller Andersartigkeit zeigt sich auf mehreren Ebenen der interaktionalen Beziehung, wird aber gleichzeitig immer wieder von verschiedenen Mechanismen der Partnerschaftsaushandlung gebrochen. So tritt sie bei den Besuchen durch die Präsentation der jeweiligen Gäste als ‚Ghanaerinnen‘ oder als ‚Deutsche‘ zutage und spiegelt sich in den teilweise stereotypen Verweisen, über die die Partnerinnen charakterisiert werden. Da dies in Bezug auf die ghanaischen Partnerinnen verstärkt zu beobachten ist, kann die These aufgestellt werden, dass die Kategorie ‚Kultur‘ für die (Selbst-)Wahrnehmung dieser eine wirkmächtigere Rolle spielt, als dies für die deutschen Partnerinnen der

Fall ist. Auch die Anpassung an eine als kohärent vorgestellte – insbesondere ghanaische – ‚Kultur‘ und die Selbstrepräsentation über Geschenke, die auf Aspekte der eigenen ‚Kultur‘ rekurrieren, betonen die Annahme einer grundsätzlichen Verschiedenheit.

Gleichzeitig sind verschiedene Dynamiken zu beobachten, die diese Andersartigkeit zu überbrücken suchen und dies auch teilweise erreichen. Dies geschieht etwa durch das Prinzip der Gastfreundschaft, welches sich für die Besuchsreisen als äußerst dominanter Faktor der Beziehungsstrukturierung erweist. Sie hat zum Ziel, den Gästen Wertschätzung und Ehrerweisung entgegenzubringen und äußert sich in vielerlei Gesten des Willkommens und der Zugehörigkeit. Dazu gehört beispielsweise die Aufstellung eines umfassenden Besuchsprogrammes, die Übernahme der Finanzierung des Besuches oder die umfassende leibliche Umsorgung. Auf der anderen Seite bewirkt die Aufteilung der Partnerinnen in Gäste und Gastgebende wiederum eine Trennung, die zwar eine äußerst stabilisierende Wirkung auf die Beziehung hat, aber den Handlungsspielraum zu Ungunsten der Gäste verteilt, wobei sich dies für die ghanaischen Partnerinnen als wirksameres Prinzip erweist, als für die deutschen, was einerseits finanzielle Gründe hat, aber auch in der Vorstellung der jeweiligen Bedürfnisse begründet liegt.

Andere Mechanismen, die zur Überbrückung der Andersartigkeit und zur Erzeugung von Gemeinschaft beitragen, sind etwa der stetige Versuch der Neutralisierung von sprachlichen Differenzen durch die Benutzung des Englischen und durch Übersetzung, der Wunsch, sich an Gewohnheiten des partnerschaftlichen Kontextes anzupassen, oder die Gabe von Geschenken, besonders wenn diese Bezug zum geteilten Glauben aufweisen. Auch die Praxis des stetigen Fragens und Kennenlernens der Partnerinnen mit ihren spezifischen Merkmalen zielt auf eine Annäherung und eine Situation der Zusammengehörigkeit in Differenz. Die Erzeugung einer solchen wird allerdings durch eine Vermeidung der Aushandlung von Differenz und Konflikt verhindert, was besonders als deutsches Verhalten auffällt. Auch das Fehlen eines Lernens im Sinne einer Übernahme von Verhaltensweisen und Strukturen des jeweils anderen Kontextes trägt zur Aufrechterhaltung von Andersartigkeit und Trennung bei.

Insbesondere gemeinsame Glaubenshandlungen wirken sich jedoch performativ gemeinschaftsstiftend aus und sind in der Lage, die kategoriale kulturelle Trennung zu überwinden, was besonders von den Deutschen so empfunden wird. Auf ghanaischer Seite hat in diesem Zusammenhang allerdings auch Verkündigung und die Vorstellung einer Führungs- und Vorbildrolle zur Verbesserung einer als defizitär gesehenen kirchlichen Situation in Deutschland relevante Bedeutung. Dies wiederum erzeugt eine Dynamik, die die Partnerinnen in Lehrende und Lernende unterteilt, was die Idee der Gemeinschaft untergräbt und von deutscher Seite auch nicht angenommen wird.

Ein wichtiger Faktor der Trennung besteht in der ungleichen Verteilung materieller Ressourcen, was ein grundsätzliches Ungleichgewicht innerhalb der Partnerschaft bewirkt und diese in ‚arm‘ und ‚reich‘ unterteilt. Dies wird zusätzlich durch eine Praxis der Finanzierung und des Geldtransfers gefördert, welche die Partnerinnen in Gebende und Nehmende, Entscheidende und Bittende aufteilt und Letzteren eine Beweislast für das Gelingen dieser finanziellen Unterstützung sowie eine Rechenschaftspflicht auferlegt. Dadurch entsteht ein grundsätzliches Machtgefälle, was die Beziehung nachhaltig prägt.

Insgesamt ist also auf interaktionaler Ebene eine Beziehungsstruktur zu beobachten, die von einem Paradigma der ‚kulturellen Andersartigkeit‘ ausgeht, von dem aus eine Annäherung im Sinne einer Zusammengehörigkeit in Differenz, oder um es mit ökumenischer Terminologie auszudrücken, eine ‚Einheit in Verschiedenheit‘ angestrebt wird. Dabei zeigt sich einerseits, dass die Kategorie ‚Kultur‘ für den ghanaischen Kontext als wirkmächtiger konstruiert wird, als dies für den deutschen Kontext der Fall ist und andererseits, dass die Priorisierung einer konfliktfreien Beziehung gegenüber einer konfliktaushandelnden Beziehung sowie ein Machtgefälle in Bezug auf finanzielle Ressourcen sich als diesem Ziel entgegenstehend erweisen.

4.3 Die Aushandlung des Themas Homosexualität – Beispielhafte Darstellung der Beziehungsstruktur

Als Beispiel für die oben analysierte Beziehungsstruktur der Partnerseiten zueinander soll hier die Aushandlung des Konfliktes um das Thema Homosexualität nachgezeichnet werden. Zunächst werden zu diesem Zweck die jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexte beschrieben, um anschließend die Art der Aushandlung des Themas innerhalb der Partnerschaften zu beleuchten, unter Berücksichtigung der jeweiligen Interessen, der Sichtweisen aufeinander und der interaktionalen Ebene.

4.3.1 Kontextuelle Verortungen

4.3.1.1 Kontext Deutschland

Nach einer im Kaiserreich eingeführten, unter der nationalsozialistischen Herrschaft intensivierten und auch in der Bundesrepublik und der DDR weitergeführten Kriminalisierung von Homosexualität, wurde diese seit den 1960er Jahren in beiden Teilen Deutschlands gelockert und der entsprechende Paragraph §174 StGB im Jahre 1994 endgültig aufgehoben. Seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts organisierten sich schwule und lesbische Gruppierungen zu einer größeren Bewegung und traten für ihre rechtliche Gleichstellung und gegen politische und gesellschaftliche Diskriminierung ein. Seit 2001 ist es gleichgeschlechtlichen Paaren im Rahmen des Lebenspartnerschaftsgesetzes möglich, eine sogenannte ‚Eingetragene Partnerschaft‘ einzugehen. Forderungen nach der Möglichkeit einer Eheschließung und damit einer vollständigen Gleichstellung mit heterosexuellen Paaren, was auch ein volles Adoptionsrecht beinhalten würde, wurden bisher nicht erfüllt.

Gesellschaftlich stellt sich in Deutschland ein heterogenes Bild dar. So verzeichnet eine Studie des Pew Research Global Attitudes Projects aus dem Zeitraum 2003 bis 2013³¹⁰ in der deutschen Bevölkerung eine Akzeptanz von Homosexualität von 41% und eine Ablehnung dieser von nur 8% der Befragten, während gleichzeitig eine Erhebung der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte aus dem Jahr 2013 aufzeigt, dass sich 46% der Schwulen und Lesben in Deutschland im letzten Jahr aufgrund ihrer Sexualität

310 Vgl. <http://www.pewglobal.org/2014/04/14/global-morality/table/homosexuality/>, (zugegriffen am 23. Oktober 2014).

diskriminiert fühlten und nur 4% es wagen, in der Öffentlichkeit Händchen haltend gesehen zu werden.³¹¹ Die sogenannte ‚Mitte-Studie‘ des Jahres 2016 hat ebenfalls sehr viel höhere Werte der Ablehnung homosexuellen Verhaltens ermittelt. So bewerteten 40% der Befragten es als „ekelhaft“, wenn Schwule und Lesben sich in der Öffentlichkeit küssten und 25% lehnten Homosexualität an sich als unmoralisch ab.³¹² Auch der Streit 2013/2014 um den ‚Neuen Bildungsplan in Baden-Württemberg‘ und die Frage der Integration des Themas Homosexualität in den Sexualkundeunterricht haben gezeigt, dass das Thema in der deutschen Gesellschaft auch heute noch kontrovers diskutiert wird und keinesfalls von einer flächendeckenden Akzeptanz gesprochen werden kann.³¹³

Im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland wurden theologische Bewertung von Homosexualität und die entsprechende angemessene kirchliche Praxis ebenfalls seit etwa Mitte der 90er intensiv verhandelt. Grundsätzlich ist ein liberalisierender Trend zu beobachten, doch bleibt eine restriktivere Sichtweise unter weiten Teilen der Kirchenmitglieder bis heute bestehen. Öffentliche Verlautbarungen der Kirchen zeigen ein weites Spektrum an Sichtweisen. So schloss die Orientierungshilfe ‚Mit Spannungen leben‘ des Rates der EKD aus dem Jahr 1996 noch eine Segenshandlung für gleichgeschlechtliche Partnerschaften mit der Begründung aus, dass eine Übereinstimmung mit dem Willen Gottes aufgrund von Schrift und Bekenntnis so nicht behauptet werden könne, während die Orientierungshilfe der EKD ‚Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken‘ aus dem Jahr 2013 konstatiert:

„Durch das biblische Zeugnis hindurch klingt als Grundton vor allem der Ruf nach einem verlässlichen, liebevollen und verantwortlichen Miteinander, nach einer Treue, die der Treue Gottes entspricht. Liest man die Bibel von dieser Grundüberzeugung her, dann sind gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in denen sich Menschen zu einem verbindlichen und verantwortlichen Miteinander verpflichten, auch in theologischer Sicht als gleichwertig anzuerkennen.“³¹⁴

Diese Diskrepanz spiegelt sich auch in den Beschlüssen der Landeskirchen wider, von denen gegenwärtig dreizehn eine Segnung gleichgeschlechtlicher Paare im Rahmen eines Gottesdienstes zulassen. Diese wird von einigen Landeskirchen wie etwa der EKHN sogar durch die Möglichkeit der Eintragung und Beurkundung in den Kirchenbüchern einer traditionellen Trauung von heterosexuellen Paaren weitestgehend gleichgestellt. Den einzelnen Gemeinden dieser Landeskirchen bleibt aber weiterhin das Recht vorbehalten, eine solche Segnung nicht durchzuführen.³¹⁵ Andere, wie etwa die Evangelische Kirche in Baden, ermöglichen eine solche Segnung grundsätzlich nicht und bieten nur die Segnung im Rahmen seelsorgerlichen Handelns und nicht im Gottesdienst an.

Die Ordination von schwulen Pfarrern und lesbischen Pfarrerinnen ist in allen Landeskirchen der EKD zulässig, wobei das gemeinsame Leben eines homosexuellen Paares im Pfarrhaus gemäß dem jeweiligen Kirchenrecht nicht in allen Landeskirchen möglich ist.

311 FRA – Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, LGBT-Erhebung in der EU, 2014, S. 16 und S. 28.

312 Decker, O. u. a., Die enthemmte Mitte, 2016, S. 51.

313 Vgl. etwa <http://www.sueddeutsche.de/bildung/homosexualitaet-als-thema-im-unterricht-niemand-wird-wegen-des-bildungsplans-schul-1.1860673> vom 11. Januar 2014, (zugegriffen am 22. Oktober 2014).

314 Evangelische Kirche in Deutschland, Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 2013, S. 64.

315 Nach eigenen Angaben haben die beiden deutschen Gemeinden der Partnerschaft Nord diesbezüglich jeweils einen Kirchenvorstandsbeschluss gefasst, der die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare ermöglicht.

4.3.1.2 Kontext Ghana

Erstmalig wurde ein Gesetz zur strafrechtlichen Verfolgung homosexueller Handlungen während der britischen Kolonialherrschaft in Ghana in den 1860er Jahren eingeführt. Nach der Unabhängigkeit wurde 1960 mit dem Criminal Offences Act, Act 29, Section 104, die Strafverfolgung weitergeführt, die bis heute fortbesteht:

„Whoever has unnatural carnal knowledge of any person of the age of sixteen years or over without his consent shall be guilty of a first degree felony and shall be liable on conviction to imprisonment for a term of not less than five years and not more than twenty-five years; [...] Unnatural carnal knowledge is sexual intercourse with a person in an unnatural manner or with an animal.“³¹⁶

Eine damit kongruente mehrheitliche Ablehnung von Homosexualität ist auch in der Bevölkerung zu beobachten, so wird sie nach einer Erhebung des Pew Research Global Attitudes Projects aus dem Zeitraum 2003 bis 2013³¹⁷ von 98% der ghanaischen Bevölkerung als inakzeptabel gesehen. Diese Ablehnung hat in den letzten Jahren auch vermehrt zu gewalttätigen Übergriffen gegenüber Schwulen und Lesben geführt.³¹⁸ Gleichzeitig haben sich in den letzten zehn Jahren Gruppen gebildet, die sich für eine Legalisierung und die allgemeine Akzeptanz von Homosexualität einsetzen und an Politik und Gesellschaft appellieren, ihre Rechte als Teil allgemeiner Menschenrechte anzuerkennen.³¹⁹ In der Folge wird das Thema in Politik und Medien kontrovers diskutiert; so tritt etwa die im Jahr 2013 eingesetzte Ministerin für ‚Gender, Children and Social Protection‘, Nana Oye Lithur, offen für den Schutz der Rechte von Schwulen und Lesben ein.³²⁰ Dennoch steht der Großteil der Vertreterinnen von Politik und Zivilgesellschaft einer solchen Anerkennung strikt ablehnend gegenüber. Dabei spielen internationale Stimmen, wie etwa die der Vereinten Nationen, von Geldgebern sowie von Kirchen in Europa und Nordamerika ebenfalls eine Rolle, die die Regierung in Accra und andere afrikanische Staaten teilweise offen aufrufen, das Gesetz gegen Homosexualität aufzuheben.³²¹

Die christlichen Kirchen Ghanas vertreten eine klar ablehnende Haltung gegenüber Homosexualität, wie etwa der Präsident des Christian Council of Ghana 2011 in einer öffentlichen Erklärung zum Thema

316 Vgl. <http://laws.ghanalegal.com/acts/id/19/section/104/UnnaturalCarnalKnowledge>, (zugegriffen am 23. Oktober 2014).

317 Vgl. <http://www.pewglobal.org/2014/04/14/global-morality/table/homosexuality/>, (zugegriffen am 23. Oktober 2014).

318 Vgl. zum Beispiel einen Bericht über zunehmende Angriffe gegenüber Schwulen und Lesben in den sogenannten ‚Zongo Communities‘ in ghanaischen Großstädten: Artikel vom 27.5.2016 in *Peace FM*, Attacks on Gays, Lesbians Soar in Zongo Communities, <http://www.peacefmonline.com/pages/local/news/201605/280501.php> (zugegriffen am 20. September 2016).

319 Acheampong, J. W., Homosexuality, 2013, S. 32f.

320 Vgl. <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/people/person.php?ID=1206>, (zugegriffen am 23. Oktober 2014).

321 So hat zum Beispiel der UN-Generalsekretär Ban Ki-moon die afrikanischen Regierungen im Januar 2012 dazu aufgerufen, die Rechte von Schwulen und Lesben zu respektieren: Artikel vom 29.1.2012 in BBC, African Union: Ban Ki-moon Urges Respect for Gay Rights, <http://www.bbc.com/news/world-africa-16780079>, (zugegriffen am 20. September 2016). Auch der britische Premier David Camerons kündigte im Oktober 2011 Einschnitte bei Mitteln der Entwicklungshilfe für Länder an, welche Homosexualität verbieten. Vgl. zum Beispiel *The Guardian*, Countries than ban homosexuality risk losing aid, warns David Cameron, 30. Oktober 2011, <http://www.theguardian.com/politics/2011/oct/30/ban-homosexuality-lose-aid-cameron>, (zugegriffen am 28. Oktober 2014).

deutlich machte.³²² Demnach seien homosexuelle Handlungen gegen Gottes Willen und stellten darüber hinaus eine gravierende gesundheitliche Gefahr für die betroffenen Personen dar. Auch die PCG spricht sich vehement gegen eine Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Sexualität aus, wie der Moderator der PCG, Emmanuel Martey, in einer Rede 2013 deutlich machte, als er Homosexualität als unnatürlich, unafrikanisch und unbiblisch bezeichnete.³²³ An diesen Negativattributen ist ersichtlich, dass der Diskurs über Homosexualität in Ghana nicht nur allgemein rechtliche, menschenrechtliche und christliche Bezugnahmen beinhaltet, sondern auch auf Tradition und eine grundsätzliche, als afrikanisch oder ghanaisch verstandene Anthropologie und Kosmologie Bezug nimmt. So schreibt der Theologe Joseph Acheampong:

*„The traditional religion, which forms the basis of all our religious beliefs in Ghana, considers sexual sins in general and homosexuality in particular as a gross taboo with very negative consequences for both the individual involved as well as the community as a whole. It is believed that such evil acts have the potential to destabilize the harmonious relationship between the world of the spirits and that of the living which is crucial for a fulfilled life. Therefore anyone who commits such a taboo was severely punished, even after the required rites had been performed to restore cosmic balance.“*³²⁴

Weiter beschreibt Acheampong das ghanaische Verständnis von Ehe so, dass es keinen Raum für ein Konzept lässt, welches nicht die Zeugung von Kindern beinhaltet. Jede Ehe, die nicht durch Kinder „gesegnet“ und somit als göttlich gewollt gekennzeichnet werde, wird von der Gesellschaft als defizitär angesehen und stelle damit nicht nur ein Problem für die betroffenen zwei Personen dar, sondern auch für deren Familien, die durch diese Heirat miteinander verbunden worden seien. Dieser Hintergrund stelle den grundsätzlichen Kontext für die vehemente gesamtgesellschaftliche und auch kirchliche Ablehnung von Homosexualität dar.³²⁵

Entsprechend veröffentlichte die PCG im Juli 2011 die folgende ‚Response of Christian Churches in Ghana to Homosexuality and Same-Sex Marriages‘³²⁶:

1. *Today, homosexuality in certain communities is no longer viewed as something shameful and sinful; and homosexuals have adopted an open lifestyle describing their otherwise shameful practice in a more positive term as ‘gay’.*

322 Vgl. Ghanaian Chronicle, Homosexuality is Ungodly, 19. Juli 2011, <http://thechronicle.com.gh/homosexuality-is-ungodly/>, (zugegriffen am 23. Oktober 2014).

323 Vgl. Kahl, W., Gospel, Bible, Churches, Homosexuality, 2013, S. 10.

324 Acheampong, J. W., Homosexuality, 2013, S. 33.

325 Die Theologin Claudia Jähnel wendet gegen dieses Argument, das auf ‚traditionelle, afrikanische‘ Konzeptionen von Sexualität rekurriert, ein, dass gemäß einigen Studien Homosexualität in vorkolonialen afrikanischen Gesellschaften weit verbreitet war und die in afrikanischen Ländern vorherrschende Ablehnung von Homosexualität eher auf europäische Konstruktionen von Hetero- und Homosexualität zurückgehe, die auch in den Kolonien zur Herrschaftsausübung im Sinne einer Foucault’schen ‚Bio-Politik‘ genutzt wurden. Außerdem könne auch die Verweigerung zentraler männlicher Attribute, wie etwa Autorität, Besitz und familiäre Verantwortung, gegenüber den kolonisierten (und versklavten) Männern in einer Gegenreaktion bzw. einer Umdrehung zu repressiven Prozessen geführt haben, die Homosexualität tabuisierten. Jähnel, C., Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft, 2016, S. 267ff. Hier ist allerdings die Frage zu stellen, die Jähnel zu Anfang des Kapitels im Grunde selbst stellt: Nimmt ein solcher Ansatz die Haltung afrikanischer Christinnen überhaupt noch ernst, oder handelt es sich dabei nicht erneut um neokoloniale Pathologisierungen und die Verweigerung einer eigenen ‚Agency‘ des ‚Anderen‘ durch europäische Forscherinnen?

326 Die hier widergegebene Version ist eine gekürzte Fassung. Das Original umfasst 8 Thesen und jeweils mehrere erklärende Unterpunkte. Für das Original siehe <https://www.facebook.com/notes/presbyterian-church-of-ghana/response-of-christian-churches-in-ghana-to-homosexuality-and-same-sex-marriages/10140244667939879> (zugegriffen am 24. Oktober 2014).

Those who detest and condemn the practice are called 'homophobic' and in these communities it is homophobia and not homosexuality that is treated with contempt.

2. *In most Western communities, it all begins with a political pressure group fighting for 'human rights' and 'social justice'. The social justice arguments are so effective that the group succeeds in having 'rights legislation' passed in its favor. Since homosexuality has been made a social justice issue in the secular realm, the Church is placed in a state of confusion or dilemma and becomes afraid of being accused of 'social injustice' and victimization of gay and lesbians. This is happening to Christian churches in America, Canada and Europe. It has also occurred in South Africa – the most westernized Country on the Continent of Africa. Therefore, to make everyone 'comfortable' and the efforts to avoid confrontation, most churches condone what the Bible describes as sin. Besides, some churches feel that abiding strictly to Biblical principles would make them lose membership in churches that are already shrinking in size.*

[...]

6. *The cultural argument that all the biblical passages that condemn homosexuality and same-sex marriages only apply to the ancient and unenlightened culture existing at the time they were written and therefore have no relevance today has no experiential merit at all.*
7. *We have also followed with keen interests the scientific debate on whether or not homosexuality has to do with genetics or biology to determine (or otherwise) the legitimacy of same-sex marriages. There are disagreements among researchers as regards the 'inborn' or 'born-gay' theories.*
8. *Christian Churches the world over must confess their sins and admit their failure and ask for the Lord's forgiveness.*

Im gleichen Jahr fasste die jährlich tagende Vollversammlung der PCG einen Beschluss mit folgendem Wortlaut: „The Assembly decided to sever relationship with any partner church that ordained homosexuals as ministers and allowed for same sex marriages.“³²⁷ Für die Frage der Umsetzung wurde ein Ad-Hoc-Komitee eingesetzt, welches Antworten auf die Frage liefern sollte, was der Beschluss in der Praxis der Beziehung zu anderen Kirchen implizierte. Im Anfang 2013 vorgelegten Bericht des Komitees wurde festgelegt, dass geistlich ausgerichtete partnerschaftliche Beziehungen (im Gegensatz zu humanitär ausgerichteten Partnerschaften) zu Kirchen, die sich positiv gegenüber Homosexualität verhalten, innerhalb von drei bis fünf Jahren beendet werden sollten. Gemeinden und Kirchenkreise, die direkte Beziehungen zu Partnerinnen pflegten, welche Segnung und Ordination von Schwulen und Lesben befürworteten, sollten sich an den Rat der PCG-Vollversammlung wenden, damit dieser eine „angemessene Entscheidung“³²⁸ fällen könne. Zusätzlich wird im Bericht vermerkt, dass derzeit keine Kenntnis über Partnerschaften der PCG zu Kirchen, Kirchenkreisen oder Gemeinden bestünde, die eine solch positive Haltung vertreten.

Zum Zeitpunkt der untersuchten Besuchsreisen (Sommer 2012) existierte nur der Beschluss, nicht aber der Bericht und damit die Implementierungsvorschläge des Ad-Hoc Komitees.

4.3.2 Aushandlung des Themas in der Partnerschaft

4.3.2.1 Interessenslage

Bei der Analyse der Interessen der deutschen und der ghanaischen Partnerinnen zum Thema Homosexualität wird deutlich, dass sich auch hier auf beiden Seiten der starke Wunsch abbildet, in Beziehung zu sein und zu bleiben. Auf deutscher Seite kristallisiert sich angesichts des Beschlusses der General Assembly der PCG zum Abbruch der Beziehungen sowie des Schweigens der direkten Partnerinnen zum Thema eine starke Irritation heraus:

327 Vgl. Decisions of Synod and General Assembly from 1981 – 2013, S. 61, abrufbar auf

<http://www.pcgonline.org/index.php/13th-general-assembly/decisions-of-synod-general-assembly-from-1981-2013>, (zugegriffen am 23.10.2014).

328 Vgl. *General Assembly Office*, Report of the Ad Hoc Committee, 2013, S. 8.

sprach zum Thema in der Partnerschaft Nord betont. In jedem Fall steht der Wunsch im Vordergrund, die Partnerschaft zu erhalten und einen Abbruch zu verhindern. Gleichzeitig machen die ghanaischen Interviewten immer wieder deutlich, dass sie an die Entscheidung der Gesamtkirche, also den Abbruch der Beziehungen, gebunden sind. Zum Zeitpunkt der Interviews bestand jedoch noch Unklarheit bezüglich der Umsetzungsmodalitäten der Entscheidung der General Assembly.

Darüber hinaus besteht unter den Ghanaerinnen Einigkeit darüber, dass es sich hier um eine Frage der Selbstbehauptung handelt, weswegen wiederholt auf die Äußerungen des britischen Premiers Bezug genommen wird. Diese stehen für eine erlebte grundsätzliche Einflussnahme und Fremdbestimmung durch den „Westen“, auf welche es bestimmt zu reagieren gelte. Insofern wird die kompromisslose Vertretung einer Ablehnung von Homosexualität mit sowohl theologischen und wissenschaftlichen als auch kulturellen Argumenten als notwendiger Akt der Loslösung aus kolonialen Abhängigkeitsverhältnissen verstanden:

„Now, we have an African background. Where same sex and gay marriages is an affront to our culture. This is culturally the way we see things [...] the decision that we took was based on our cultural () on our cultural influences. Once our culture detests it therefore it should not be part of our church life. [...] We don't play with our cultures. We don't compromise with our culture. [...] Even our president also had to declare when Britain was saying that African countries are trying to look at that one they should think about it again. So everybody political would look at our president what he would say. And the president said the same thing that we will not have that there should not be condition to have relationship with people who involve in same sex marriage. Then the church came.“³³¹

Hier zeigt sich auch, dass das Thema nicht nur eine kirchliche bzw. theologische Fragestellung in Ghana darstellt, sondern in einen gesamtgesellschaftlichen und politischen Diskurs eingebettet ist, der sich in besonderer Weise auf die eigene „Kultur“ bezieht. Obwohl dies natürlich auch für den deutschen Kontext zutrifft, wird dies nur von den ghanaischen Partnerinnen so klar formuliert.

4.3.2.2 Fremdbilder

Wie sich schon in der Analyse der Interessenslage gezeigt hat, repräsentieren die Ghanaerinnen für die deutschen Beteiligten im Zusammenhang der Aushandlung des Themas Homosexualität in erster Linie Beziehungspartnerinnen. Nicht das Thema selbst steht also im Zentrum des Nachdenkens über die bestehenden Differenzen, sondern das Verhältnis der Partnerinnen zueinander, welches durch die bestehende Meinungsverschiedenheit und den entsprechenden Beschluss der PCG als beeinträchtigt erfahren wird. Die grundlegende Verbundenheit, die durch den gemeinsamen Glauben als gegeben verstanden wird, ist dadurch zwar nicht verletzt, weswegen die ökumenische Geschwisterschaft nicht gefährdet ist, doch die damit ebenfalls verbundenen Ideale von gleichberechtigter und ehrlicher Aussprache über Konflikte, welche sich auf deutscher Seite vor allem in der Analogie der Ehe ausdrücken, werden als verletzt erlebt:

„Ich fände es sehr sehr schade, wenn eine lang gewachsene Partnerschaft an so 'nem Thema zerbrechen würde, und äh für mich ist die kleinste Partnerschaft vielleicht die, die ich in einer Ehe eingehe, und ich kann mit meiner Frau auch nicht immer über alle Punkte übereinstimmend sein und wenn ein Punkt, wo man mal unterschiedlicher Meinung ist, damit drohen, dass daran die Partnerschaft zerbricht, ich finde, ne Partnerschaft lebt auch dadurch, dass man in einzelnen Punkten unterschiedlicher Meinung ist und das bringt erst die Würze und die das interessante in die Partnerschaft rein. Wichtig ist, dass man drüber im Austausch ist.“³³²

331 Gespräch Nord Zusammen, Passage ‚Die ghanaische Perspektive‘.

332 Gespräch Nord Zusammen, Passage ‚Partnerschaft heißt Differenzen auszuhalten‘.

Die ghanaischen Partnerinnen sind hier dementsprechend in der Rolle derer, die die gemeinsame Sache, der Partnerschaft, quasi verraten bzw. in der Gefahr stehen, dies zu tun. Im Vordergrund der Verhandlung des Themas ist also die Grundannahme der Verbundenheit, womit die Ghanaerinnen primär als Partnerinnen in der gemeinschaftlichen Anstrengung zur Bearbeitung des Problems zu stehen kommen.

Insgesamt ist neben dieser beziehungsorientierte Perspektive auf die Partnerinnen ein starkes Interesse daran zu erkennen, die Sichtweise der ghanaischen Seite zu verstehen. So kommt es immer wieder zu Austausch innerhalb der deutschen Gruppen über Erklärungsmodelle der ablehnenden Haltung zu Homosexualität in der PCG. Dominant ist dabei eine Entwicklungsvorstellung, die den ghanaischen mit dem deutschen Kontext gleichsetzt, wobei eine Ungleichzeitigkeit angenommen wird: Ghana und seine Kirchen befinden sich zurzeit in einer Phase, in der auch Deutschland und der kirchliche Diskurs zum Thema vor etwa dreißig Jahren standen. Die Haltung der Gesamtbevölkerung sowie die der Kirchenmitglieder dazu würden sich in Zukunft ändern und eine Entwicklung durchmachen, wie sie auch im eigenen Kontext erlebt worden sei. Teilweise werden auch Einschätzungen getroffen, die zwischen der Haltung der Gesamtkirche bzw. sogenannten meinungsführenden „Hardlinern“ und den tatsächlichen Partnerinnen unterscheiden. Während erstere homophobe Sichtweisen propagierten, hielten letztere diese Position eher abwartend aus. Ihre Perspektive unterscheide sich damit im Grunde wenig von der eigenen, akzeptierenden Haltung. Hier zeigt sich ein starker Wunsch, die Differenz zu neutralisieren und Gemeinsamkeiten zu konstruieren.

Gleichzeitig werden Versuche unternommen, die ablehnende Haltung der ghanaischen Partnerinnen emisch zu werten, indem sie eher auf eine grundsätzlich unterschiedliche Bibelhermeneutik zurückgeführt oder als Akt der Emanzipation von westlicher Einflussnahme eingeordnet wird. Während ersteres den Konflikt eher auf einer inhaltlichen Ebene ansiedelt, ordnet letzteres diese der Beziehungsebene unter. Im Gegensatz zur Perspektive auf die Partnerinnen als Beziehungsverräterinnen wird hier allerdings die eigene problematische Rolle als Repräsentantin eines repressiven „Westens“ fokussiert, wobei allerdings auch eine Abschwächung der ghanaischen Position mitschwingt: Ohne die problematische koloniale Einflussnahme zu Missionszeiten würde die Opposition der PCG gegenüber europäischer Vorstellungen weniger radikal ausfallen und der Blick auf gemeinsame Sichtweisen auf das Thema wäre besser möglich.

Im Fokus der Perspektive der Ghanaerinnen auf ihre deutschen Partnerinnen bezüglich der Auseinandersetzung um Homosexualität steht die Frage nach der jeweiligen persönlichen sexuellen Praxis der Partnerinnen. In der Regel wird bei den Gesprächen über die deutschen Partnerinnen nicht zwischen einer positiven Haltung gegenüber Homosexualität und einem aktiven Praktizieren unterschieden, was wiederholt zu der Annahme führt, dass nicht alle deutschen Beteiligten der Partnerschaft in Opposition zur eigenen Meinung stehen könnten, da ja offensichtlich nicht alle homosexuelle Beziehungen führten. Dies wiederum sehen die ghanaischen Interviewten als Argument dafür, dass ein Abbruch der Beziehung nicht angemessen wäre, was nur im Falle einer einheitlichen Opposition (also einer allgemeinen Verbreitung schwuler und lesbischer Sexualpraktiken) angebracht wäre. Hier fällt einerseits ein Mangel an Information über die Sichtweise der deutschen Partnerinnen auf, was angesichts der durch die Sprachbarriere unzugänglichen Dokumente der deutschen Kirchen und Gemeinden und aufgrund des fehlenden Austauschs über das The-

ma (s.u.) nicht verwundert. Andererseits wird aber auch die hohe Relevanz der inhaltlichen Ebene des Konfliktes deutlich. So ist die Tendenz zu beobachten, die Partnerschaft als kontingent zu betrachten, wenn eine grundlegende Differenz festgestellt wird (die allerdings nur als gegeben erachtet wird, wenn Homosexualität von einer Mehrheit praktiziert wird). Diesbezüglich zeigt sich dementsprechend auch unter den Ghanaerinnen ein die Differenz neutralisierender Blick auf die Partnerinnen: Nur wenige vertreten demnach eine problematische Sichtweise, während die Mehrheitsmeinung sich im Grunde wenig von der eigenen Perspektive unterscheidet.

Auch auf ghanaischer Seite sind Versuche zu beobachten, die Sichtweise der Partnerinnen zu verstehen. Diesbezüglich werden die Partnerinnen stark mit „Europa“ bzw. „dem Westen“ identifiziert, der als eng mit den Begriffen Wissenschaft und Menschenrechte verbunden gesehen wird. Diese tragen in diesem Zusammenhang allerdings keine positive Konnotation, sondern fungieren als Gegenkonzepte zu der Vorstellung eines bibelgerechten Lebens:

- Em: *I don't know why you know Europe you know Europe has developed in such a way that now it's science that is ruling Europe. And not I mean the bible.*
 Em: *↳ the bible*
 Bm: *↳ yes.*
 [...]

 Em: *↳ advanced technology.*
 Bm: *↳ that is the problem of Europe. And so they come and say oh human rights. Human rights. Human rights*
 Em: *↳ yesterday I saw it on headlines. France legalizes gay marriage. () UK even*
 Bm: *↳ yes* *↳ wha wha what*
 Em: *came here and told the president that if they don't allow for gay marriage they will not give donations. And the*
 Bm: *an (infantry) against I mean bible.*
 Em: *president said you can take it. As for you can take it. What is not culturally accepted you cannot allow people to.*
 Bm: *↳ you can take it. ()* *↳ accepted* *↳ we cannot.³³³*

Durch den Verweis auf David Camerons Drohung zeigt sich erneut ein Bild dieses „Europas“, welches nicht nur falschen Paradigmen folgt, sondern diese auch anderen unrechtmäßig aufdrängen möchte. Die Einordnung der Partnerinnen in diese Kategorie „Europa“ verdeutlicht den ghanaischen Blick auf die Beziehungsebene, die als gestört empfunden wird, da die Partnerseite gemeinsam anerkannte Grundlagen (die Bibel) missachte und unrechtmäßig Macht auszuüben versuche. Der Partnerkontext wird so als vom „rechten Weg“ abgekommen wahrgenommen und steht nun sowohl in Kontrast zur eigenen vergangenen und einer derzeitigen ghanaischen bzw. afrikanischen Integrität. Gleichzeitig besteht aber auch hier der Wunsch, die Partnerinnen als von diesem europäischen Konsens unterschieden wahrzunehmen: Eigentlich sehe auch die deutsche Kirche Homosexualität als ethisch problematisch an, doch müsse sie sich dem politischen und gesellschaftlichen Druck beugen, insbesondere da sie ansonsten mit weiteren Mitgliederverlust zu rechnen habe. Erneut wird der Wunsch nach einer einheitlichen Perspektive und dem Ausblenden bestehender Differenz deutlich.

333 Ghana Nord 1, Passage 'Decision No 9'.

4.3.2.3 Interaktionale Aushandlung

In beiden untersuchten Partnerschaften ist es zu sehr wenig direktem Austausch über das Thema ‚Homosexualität‘ gekommen. So bestand auf deutscher Seite vor allem durch Informationen aus dem Internet sowie durch die EMS Kenntnis über den Beschluss der General Assembly der PCG von 2011. Die ghanaischen Partnerinnen erwähnten das Thema oder die Beschlusslage gegenüber ihren deutschen Partnerinnen nicht, was auch damit zusammenhing, dass sich auf ghanaischer Seite nur die ordinierten Personen dessen bewusst waren, während die Laienmitglieder der Gemeinden und Kirchenkreise in der Regel keine Kenntnis davon hatten. Während der Besuche wurde das Thema ebenfalls kaum erwähnt und diskutiert, jedoch kam es in Ausnahmefällen in der Partnerschaft Nord zu informellen Gesprächen zwischen einzelnen Engagierten darüber, was in der Regel auf Initiative der Deutschen zurückging. In diesen Gesprächen wurden allerdings nicht die Frage des Abbruchs der Partnerschaft oder die Positionen der jeweiligen Kirchen diskutiert, sondern persönliche Sichtweisen auf das Thema eingebracht. Dies wurde von den deutschen Beteiligten als bereichernd und erhellend aber auch als schwierig empfunden, da sie einen offenen Konflikt vermeiden und die Gastfreundschaft der Partnerinnen nicht verletzen wollten. Trotz der eher passiven Haltung der ghanaischen Partnerinnen in Bezug auf die Ansprache des Themas zeigten diese in den Gesprächen weniger Hemmungen, ihre Meinung offen zu äußern.

Während des Besuches in Deutschland der Partnerschaft Süd wurde der Plan zum Besuch einer Großstadt nicht durchgeführt, da dort an jenem Tag eine Gay-Parade stattfinden sollte. Während die ghanaischen Partnerinnen daran durchaus Interesse zeigten, hielten die deutschen Gastgeberinnen dies für unangemessen und potentiell konfliktreich.

Innerhalb der deutschen Gruppen wurde das Thema sehr intensiv besprochen, da große Sorge bestand, die Partnerschaft könnte wegen des Beschlusses von ghanaischer Seite abgebrochen werden. Wie oben erwähnt bestand zu diesem Zeitpunkt noch zusätzliche Unsicherheit, da zwar der Beschluss zum Abbruch der Beziehungen von der PCG-Vollversammlung schon gefällt worden war, aber noch keine konkreten Umsetzungsvorschläge bestanden. Gleichzeitig bestand große Unklarheit, wie diese Frage mit den Partnerinnen verhandelt werden könnte, da man befürchtete, durch eine Ansprache des Themas einen Abbruch erst herbeizuführen oder zumindest die Partnerinnen durch eine Konfrontation zu beschämen. In der Partnerschaft Nord wurde dennoch während eines Besuches in Deutschland durch Initiative des deutschen Partnerschaftsvorsitzenden kurzfristig ein Treffen zwischen der ghanaischen Delegation und deutschen Interessierten der Partnerschaft angesetzt, um die Situation und die Zukunft der Partnerschaft angesichts der Beschlusslage der PCG zu besprechen.³³⁴ Während dieses Gespräches erklärte vor allem der Leiter der ghanaischen Delegation und höchste anwesende Geistliche aus Ghana die Entstehung der Position und des Beschlusses der PCG. Zu diesem Zwecke verwies er in erster Linie auf den Einfluss der reformatorischen Missionare, auf die ghanaische „Kultur“, die Homosexualität nicht zulasse, und die politische Lage, die von der Kirche ein klares Bekenntnis angesichts neokolonialer Bevormundung verlangte. Damit verweist er einer-

334 Vgl. Gespräch Nord Zusammen.

seits auf die Kontextgebundenheit der eigenen Sicht aber andererseits auch auf die gemeinsame Grundlage (der Glaube, den die deutschen Missionare nach Ghana brachten), der nun von deutscher Seite nicht mehr geteilt würde. Gleichzeitig betonte er wiederholt die von ihm und anderen Vertreterinnen der PCG geteilte Auffassung, dass ein Abbruch der Beziehungen der falsche Weg sei. Richtig wäre stattdessen eine Beziehung „ohne Konditionen“, welche auf gegenseitigem Verständnis beruhe und letztendlich zu einer „Antwort“ führe:

„We should not put conditions to our partnership, there shouldn't be a condition between us. And we also see there are a lot of churches who partner with us. We also challenge ourselves. Did they compromise our stand? Because the partner will support me in this and that. [...] So let us pray about it so that uh it should not be a condition. We need one another as () you brought it to us [...] But we can only focus on that Jesus is Lord of all. He died for (us) that's the basis. There shouldn't be conditions between us. Let us sit down and look at it. Think through. So that one day the answers will come from you, the answers will come from us. The partnership continues.“³³⁵

Deutlich werden hier wieder das klare Bekenntnis zur Partnerschaft, die Vorstellung einer eindeutigen Lösung der Frage sowie die Ablehnung einer Einflussnahme durch Bedingungen, welche eine Relativierung der eigenen Position notwendig machen würde.

Die deutschen Partnerinnen betonten auch in diesem gemeinsamen Gespräch den Wunsch nach Austragung des Konfliktes sowie eine gegenseitige Tolerierung der jeweiligen Positionen. Im Gegensatz zu den Partnerinnen aus Ghana erklärten sie das Zustandekommen der eigenen Position allerdings nicht. So ergibt sich eine Gesprächsdynamik, welche in erster Linie auf eine Erklärung der Ghanaerinnen ausgerichtet ist. Ein Verweis auf biblische Grundlagen für die ablehnende Haltung der PCG und der anwesenden Ghanaerinnen durch den Leiter der ghanaischen Delegation löste bei den deutschen Teilnehmenden des Gespräches große Unruhe und auch sichtliches Unbehagen aus. Die deutschen Gesprächsleiter verhinderten diese inhaltliche Auseinandersetzung in der Folge, indem sie diese auf einen späteren Zeitpunkt vertagten. Trotz des explizit geäußerten Wunsches, besonders von deutscher Seite, nach Austausch über die verschiedenen Sichtweisen kam es nach diesem kurzen Aufblitzen von inhaltlicher Argumentation zu keiner weiteren offiziellen Auseinandersetzung zwischen den Partnerinnen zum Thema – weder während des Gespräches noch überhaupt in der Partnerschaft. In der Partnerschaft Süd kam es zu gar keiner Aussprache zum Thema – weder in offiziellen noch inoffiziellen Rahmen.

4.3.3 Zusammenfassung

Die Darstellung der Aushandlung des Themas Homosexualität zeigt beispielhaft die Beziehungsstruktur der Partnerschaften. So ist grundsätzlich festzustellen, dass trotz immenser inhaltlicher Diskrepanzen in der Frage der theologischen und säkularen Bewertung von Homosexualität und trotz eines offiziellen Beschlusses der ghanaischen Kirche die Wichtigkeit der Partnerinnen füreinander und die Beziehung als Wert an sich von allen Beteiligten betont werden. Gleichzeitig zeigt sich aber auch bei diesem Thema eine unterschiedliche Priorisierung: Während die deutschen Partnerinnen ein Beziehungsparadigma zur Grundlage nehmen, welches die Akzeptanz von grundlegender Differenz als Ausgangspunkt nimmt und als Ideal

335 Gespräch Nord Zusammen, Passage ‚Partnerschaft heißt Differenzen auszuhalten‘.

eine Auseinandersetzung mit dieser einschließt, spielt für die ghanaischen Partnerinnen die Überwindung von hierarchischen Beziehungsmustern und die Stärkung der eigenen Position eine entscheidende Rolle. Hier zeigt sich wieder die unterschiedliche machtpolitische Ausgangslage, in der sich die Partnerinnen jeweils sehen. Zwar betonen beide Seiten die Wichtigkeit des gegenseitigen Verstehens, doch besteht aus ghanaischer Sicht ein starkes Interesse daran, sich von den (empfundenen) Forderungen der als mit „dem Westen“ identifizierten Partnerinnen zu emanzipieren. Sehr eindeutig besteht auf beiden ein starkes Befremden angesichts der Haltung der jeweiligen Partnerinnen, so dass die Andersartigkeit, die grundsätzlich als positiver Wert das Verständnis von Partnerschaft prägt, für beide Seiten zur Fremdheit wird. Gleichzeitig ist bei beiden Gruppierungen der Wunsch sichtbar, diese Fremdheit der Partnerhaltung zu neutralisieren und so die Verbundenheit miteinander in den Vordergrund zu stellen. Bei diesen Fremdwahrnehmungen zeigen sich gleichwohl gegenseitige Einordnungen in die Kategorien „Westen“ bzw. „Europa“ sowie in eine Vorstellung von „Entwicklung“. Diese werden defizitär gedeutet und gehen entweder von einer noch zu erwartenden Entwicklung hin zum Eigenen oder von einer stattgefundenen falschen Entwicklung weg vom Eigenen aus. Aus ghanaischer Sicht wird dies mit Vorstellungen des rechten Glaubens verbunden, wodurch hier auch die Idee des Partnerkontextes als Missionsgebiet hindurchscheint, während die deutsche Perspektive die Thematik in einen gesellschaftspolitischen Rahmen einordnet und diesbezüglich von der Notwendigkeit von Entwicklung ausgeht.

Auf interaktionaler Ebene wird das Vermeiden von inhaltlichem Austausch und Kontroversen sehr deutlich. Dies trifft auf beide Seiten zu, wobei auffällt, dass die Initiative für die dennoch stattfindenden Gespräche von den deutschen Partnerinnen ausgeht, jedoch die ghanaischen Partnerinnen in diesen ihre Perspektive ungeschützt und deutlicher vortragen. Dies ist wohl vor allem der Tatsache geschuldet, dass das Interesse der ghanaischen Beteiligten der Partnerschaft, diese zu erhalten, zu dem Beschluss der General Assembly der PCG in Spannung steht und damit eine klare Kommunikation über die Beziehungssituation erschwert ist. Auch die fehlende Kenntnis der Laienmitglieder über diesen Beschluss und die generelle Unkenntnis über die Haltung der deutschen Partnerinnen trägt hier wohl zum Schweigen der Ghanaerinnen bei. Grundsätzlich zeigt sich aber auch bei diesem Thema wieder die Tendenz, dass empfundene Fremdheit zwischen den Partnergruppen eher nicht ausgehandelt und stattdessen intern besprochen wird, wobei die ghanaischen Partnerinnen eher bereit sind, ihre Perspektiven klar zu formulieren und die deutschen Partnerinnen und ihre Haltungen zu kritisieren.

Der Befund, dass Gespräche über das Thema ausschließlich in der Partnerschaft Nord stattfanden, lässt vermuten, dass die längere Dauer dieser Partnerschaft einen positiven Einfluss auf der Bereitschaft der Partnerinnen hat, Konflikte miteinander auszutragen.

4.4 Fazit

Nach der Analyse der partnerschaftlichen Beziehungsstruktur unter den drei Gesichtspunkten ‚Motivations- und Interessenlage‘, ‚Fremdbilder in der Partnerschaft‘ und ‚Interaktionale Aushandlung der Beziehung‘

zeigt sich eine komplexes Bild des Verhältnisses der Partnerinnen zueinander. Dieses Bild wird vornehmlich von drei Linien bestimmt, die die Beziehung maßgeblich prägen:

Grundlegend für das Verständnis der Partnerschaft und für das Verhalten der Partnerinnen zueinander ist zunächst die ökumenisch-theologische Vorstellung der Gotteskindschaft aller Gläubigen, die diese zu Brüdern und Schwestern macht und alle bestehenden weltlichen Unterschiede transzendiert. Dieses Partnerschaftsverständnis erklärt auch alle Hierarchisierungen, die durch gesellschaftliche, soziopolitische oder ökonomischen Strukturen in die Partnerschaft hineingetragen werden, als nichtig und versteht eine grundsätzliche Verbundenheit zwischen den Partnerinnen als unverbrüchlich. Dabei stehen für die ghanaischen Partnerinnen die Überwindung von rassistischen Zuschreibungen und Wertungen sowie die Aufteilung in „entwickelt“ und „nicht entwickelt“ im Vordergrund. Aus deutscher Perspektive bewirkt ein ökumenisches Partnerschaftsverständnis eher die Überbrückung von Trennungen, die durch unterschiedliche Denk- und Handlungsmuster entstehen, was zusammenfassend als „Kultur“ verstanden wird. Zentral ist für beide der Glaube an Jesus Christus als Herrn und Erlöser, der alle Gläubigen in seine Nachfolge und zu einer Familie ruft, wodurch die gemeinsame Geschwisterschaft nicht nur als Postulat, sondern auch als wirkmächtiger Prozess zu stehen kommt, der diese Kinder Gottes einander als Brüder und Schwestern erkennen lässt und so gemeinschaftsbildend wirkt. Diesem Konzept werden von den Partnerinnen auch missionarische und humanitäre Verhaltensweisen zugeordnet, wodurch die ghanaischen Partnerinnen die Verkündigung des Evangeliums als essentiell mit der Partnerschaft verbunden verstehen, während die deutschen Partnerinnen mit dem Prinzip der Geschwisterschaft die Linderung von Not und den Ausgleich von materiellem Mangel verbinden.

Dieses ökumenische Grundverständnis der Partnerschaft erweist sich in der Praxis als ideelle und theologische Rahmung der Beziehungsaushandlung. Sie bestimmt die grundsätzliche Sicht auf die Partnerinnen und schafft die Grundlage der Möglichkeit eines gemeinsamen Handelns. Erst die Annahme einer gemeinsamen Gotteskindschaft lässt den Aufbau und die Pflege der Partnerschaft als sinnvoll erscheinen und schafft eine grundsätzliche Kategorie, die die einzelnen Personen sowie die beiden Gruppen als Ganze miteinander verbindet. Auf der Handlungsebene zeigt sich dieses Konzept damit als beziehungsermöglichend, jedoch nicht unbedingt als beziehungsstrukturierend.

Für diese Strukturierung der Beziehung ist die zweite bestimmende Grundlinie des partnerschaftlichen Verhältnisses ausschlaggebend, welche in der Vorstellung einer grundlegenden kulturellen Andersartigkeit besteht. Durch diese kommt es zu einer grundsätzlichen Zweiteilung der Partnerschaft in „ghanaisch“ und „deutsch“ als primäres Unterscheidungsmerkmal, wobei diese Kategorien teilweise auch synonym mit den Begriffen „afrikanisch“ und „europäisch“ bzw. „weiß“ verwendet werden. Die zugrundeliegende Deutung dieser Begriffe findet über das Konzept „Kultur“ statt, wodurch diesen Begriffen – wie oben angedeutet – grundsätzlich unterschiedliche Denk- und Handlungsmuster zugeordnet werden. Erst dieses Konzept macht die Partnerschaft in ihrer Praxis sinnvoll, da sie darauf aufgebaut ist, einander kennenzulernen, sich zu begegnen, sich auszutauschen und voneinander zu lernen. Dies stellt neben dem Wunsch, die geglaubte ökumenische Einheit sichtbar zu machen, den primären Zweck der Partnerschaften dar und strukturiert so die miteinander stattfindenden Interaktionen. Dabei geraten diese beiden Zielvorstellungen allerdings in Spannung miteinander, da die Vorstellung kultureller Andersartigkeit inhärent den Gedanken in sich trägt, dass diese nicht überwunden werden kann, während die Idee der ökumenischen Einheit genau auf diese Überwindung und die Zusammengehörigkeit der Partnerin-

nen abzielt. Vorgestellt wird dementsprechend eine Zusammengehörigkeit in Differenz wie es auch in dem ökumenischen Begriff der ‚Einheit in Verschiedenheit‘ zum Ausdruck kommt. Dieser stehen allerdings verschiedene Aspekte der partnerschaftlichen Beziehungsdynamik entgegen.

Einer davon besteht in der vorrangigen Stellung, die dem Konzept „Kultur“ als Identifikationsmerkmal zugesprochen wird. In der Praxis der partnerschaftlichen Begegnung führt dies bisweilen zu einer stereotypen Wahrnehmung und Repräsentation der Partnerinnen und zu einer Überbetonung der angenommenen Andersartigkeit. Dabei fällt auf, dass eine stereotype Sicht insbesondere hinsichtlich der Identifikation der ghanaischen Beteiligten zu beobachten ist, die mehr als die deutschen Partnerinnen über ihre „ghanaische“ bzw. „afrikanische Kultur“ definiert werden und sich teilweise selbst definieren, womit neben eher positiven Eigenschaften wie Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Spontaneität auch sehr defizitäre Vorstellungen verbunden werden wie etwa Armut und Entwicklungsbedürftigkeit. Diese Perspektive auf die ghanaischen Partnerinnen gilt insbesondere für partnerschaftsferne Gemeindemitglieder, während diejenigen, die intensiv in der Partnerschaftsarbeit involviert sind, eher die Tendenz zeigen, Stereotypen hinterfragen und aufbrechen zu wollen – allerdings beziehen sich solche Bestrebungen vornehmlich auf die negativen Zuschreibungen. Dagegen besteht eine Tendenz, die deutschen Partnerinnen als Repräsentantinnen eines allgemeinen Standards wahrzunehmen, den es anzustreben gilt. Entsprechend werden ihnen vor allem Merkmale wie zum Beispiel Pünktlichkeit und Effizienz und insbesondere die Begriffe „Entwicklung“ und „Fortschritt“ zugeschrieben. Dadurch entsteht, wenn auch ungewollt, eine Hierarchisierung der jeweiligen Kontexte und Identitäten, die zu Ungunsten der ghanaischen Partnerinnen eine Ungleichheit in die Partnerschaft einschreiben und besonders dem von den deutschen immer wieder betonten Ideal der ‚Partnerschaft auf Augenhöhe‘ widersprechen. Eine explizite Thematisierung dieser problematischen Zuschreibungs- und Deutungsmuster findet allerdings nur in sehr geringem Maße statt und wenn, werden diese Muster eher als von außen in die Partnerschaft hineingetragen als aus ihr herauskommend interpretiert. Diese unterschiedlichen Identifikationslinien bieten jedoch eine Erklärung dafür, dass aus ghanaischer Perspektive eine ökumenische Beziehung primär rassistische und entwicklungsparadigmatische Trennungen überwindet, während für die Deutschen dadurch in erster Linie kulturelle Gräben überbrückt werden. Hier spiegelt sich die unterschiedliche Ausgangslage der Partnerinnen in Bezug auf ihre Zuschreibungen und die damit verbundenen Bewertungen wider. Auch wird dadurch die Diskrepanz zwischen theologischer Rahmung und praktischer Gestalt der Partnerschaft deutlich, da sich die geglaubte Überwindung von Trennungen, welcher Art auch immer diese sei, in der Praxis als zumindest kompromittiert erweist.

Eine weitere dem Konzept ‚Einheit in Verschiedenheit‘ entgegenstehende Beziehungsdynamik besteht in der finanziellen Ungleichheit und der damit verbundenen Praxis der finanziellen Unterstützung der ghanaischen durch die deutschen Partnerinnen. Sie bedingt eine Rollenverteilung innerhalb der Beziehung in Gebende und Nehmende, welche ersteren sehr viel mehr Handlungs- und Entscheidungsspielraum ohne jegliche Verpflichtung lässt und letzteren die Beweislast für Notwendigkeit und Gelingen der gemeinsamen Projekte auferlegt. Dies wird von beiden Partnerseiten auch wahrgenommen und problematisiert, doch stellt sich auch hier die Ausgangslage als ungleich dar: Während die deutschen Partnerinnen die Möglichkeit haben, die Struktur der finanziellen Unterstützung auszugestalten und zu verändern, befinden sich die ghanaischen Partnerinnen in einer von Passivität bestimmten Lage, die auf die Ausgestaltung des Unterstützungsmodus nur geringen Einfluss hat. Da die

Gefahr besteht, als undankbar und erwartungsvoll zu erscheinen, kann dies auch nicht eingefordert werden. Grundsätzlich wird die finanzielle Unterstützung jedoch von ghanaischer Seite als enorm positiv bewertet und die vielen Vorteile, die ihnen daraus entstehen, werden betont. Gleichzeitig besteht aber auch der Wunsch, besonders in Bezug auf die Ermöglichung der Partnerschaftsbegegnungen finanziell unabhängiger zu werden und die Voraussetzungen dafür zu schaffen, selbst die Rolle der Gebenden anzunehmen.

Zusätzlich zu diesen Faktoren, die das Verhältnis der Partnerinnen zueinander ungleich gestalten, steht auch die Andersartigkeit an sich einem Konzept der ‚Einheit in Verschiedenheit‘ entgegen, wenn diese Verschiedenheit als Fremdheit erfahren wird. Dies ist dann der Fall, wenn das Verhalten oder die Wertmaßstäbe der Partnerinnen vom Eigenen abweichen, was irritiert und häufig eine Negativbewertung miteinschließt. Dies zieht dann meist eine hermeneutische Bewegung der Neubewertung nach sich, die bemüht ist, das Beobachtete gemäß emischer Kriterien zu betrachten und so die Fremdheit zu neutralisieren bzw. in eine berechnete Andersartigkeit umzudeuten. Dies ist besonders auf deutscher Seite zu beobachten und bedarf häufig großer gemeinschaftlicher reflexiver Anstrengung. Grundsätzlich ist auf beiden Seiten der Wunsch zu beobachten, das Verhalten und Denken der Partnerinnen nachvollziehen und verstehen zu können, was sich in einem umfassenden Frageverhalten äußert, besonders bei den verschiedenen Besuchsreisen. Hier zeigt sich ein großes Interesse der Partnergruppen aneinander, was dem hohen Wert entspricht, der von beiden Seiten der Idee des Austausches und des Lernens zugesprochen wird. Gleichzeitig zeigen sich aber auch Verhaltensweisen, die ein umfassendes Kennenlernen und Verstehen der Gegenseite erschweren, wie zum Beispiel die Benutzung der eigenen Muttersprache in Gegenwart der Partnerinnen, um sich über Irritationen auszutauschen. Dadurch werden zwar Konfliktgespräche vermieden, aber ebenso wird eine Aushandlung von Verschiedenheit behindert, wodurch diese eher als Fremdheit weiterbestehen kann. Auch ein ausweichendes und glättendes Gesprächsverhalten, welches sich häufig auch die Sprachdifferenz zunutze macht und meist von deutscher Seite praktiziert wird, verhindert ein tieferes Verständnis der Partnerinnen füreinander. So bleiben Befremden und Irritation häufig zwischen den Partnerinnen bestehen und werden erst mit Mitgliedern der eigenen Gruppe erörtert. Dies könnte auch ein Grund dafür sein, wieso, entgegen besonders einem gesteigerten ghanaischen Interesse nach Übernahme von Beobachtetem ins Eigene, keine Integration von Strukturen oder Verhaltensweisen der Partnerinnen in den jeweiligen Kontext zu beobachten ist. Da sich dieses konfliktvermeidende Verhalten in der Partnerschaft Süd, welche zum Zeitpunkt der Datenerhebung erst sechs Jahre bestand, intensiver zeigte als in der Partnerschaft Nord, die schon seit 28 Jahren existierte, kann vermutet werden, dass die längere Dauer einer Partnerschaft sich positiv auf die Möglichkeit der Aushandlung von Fremdheit auswirkt.

Das zentrale Thema des Austausches wird von beiden Partnerseiten mit dem thematischen Feld Glaube, Spiritualität und Kirche identifiziert. In Übereinstimmung mit der ökumenischen Grundlegung der Partnerschaft sehen beide Gruppierungen hier den Fokus der Partnerschaft. Besonders die deutschen Partnerinnen betonen den auf ghanaischer Seite existierenden „Reichtum“ in Glaubens- und Kirchenpraxis und sehen darin ein großes Lernpotential. Im Gegensatz dazu sehen die ghanaischen Partnerinnen in der entsprechenden deutschen Praxis ein Beispiel dafür, wie man es nicht machen sollte, im Sinne einer ‚bad-practice‘. Entsprechend verstehen sie sich selbst in einer partnerschaftlichen Führungs- und Vorbildrolle, die dazu beitragen soll, die deutsche Situation zu verbessern und ihrem Beispiel anzunähern. Deutschland wird dabei als Missionsgebiet konzeptualisiert, was

auch einem missionarisch-evangelistischen gedeuteten Ökumeneverständnis entspricht. Jedoch werden bis auf einige Hinweise und Vorschläge zur Verbesserung der deutschen Situation und der Übernahme von PCG-Praxis keine Versuche unternommen, diesen Führungsanspruch durchzusetzen. Diese Rollenzuschreibung wird auch nur eingeschränkt von den deutschen Partnerinnen geteilt, die zwar die eigene Situation problematisieren und die grundsätzliche Sicht der Partnerinnen auf den eigenen Kontext teilen, doch stehen für sie kontextuelle Unterschiede einer Übernahme ghanaischer Strukturen und Praktiken entgegen. Diese Dynamik bricht das ansonsten vorherrschende Rollenbild eines fortschrittlichen Deutschlands gegenüber einem defizitären Ghana, doch trägt es in seiner rein diskursiven Verhandlung und durch das eher abwehrende Verhalten der deutschen Partner wenig für die Beziehungsdynamik aus.

Ein Aspekt der Partnerschaft, der das Ideal der Verbundenheit im Glauben allerdings zum Ausdruck bringt und erlebbar macht, sind die gemeinsamen Glaubenshandlungen in Form von Gottesdienst, Gebet und Gesang. Diese stellen als spirituelle Akte Performanzen der geglaubten Gemeinschaft dar und verbinden die Partnerinnen miteinander auf kognitive und emotionale Weise. Besonders das gemeinsame Singen traditionsreicher Lieder in der eigenen Sprache wirkt hier verbindend und symbolisiert auch gleichzeitig die Idee der ‚Einheit in Verschiedenheit‘ auf einzigartige Weise. Auch der jährliche Partnerschaftsgottesdienst spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, da er eigene Tradition in spiritueller Verbundenheit mit den Partnerinnen zelebriert und damit die Partnerschaft auch für partnerschaftsferne Gemeindemitglieder nachvollziehbar und erlebbar macht.

Die dritte Linie, die das Partnerschaftsverhältnis maßgeblich strukturiert, besteht in einem geteilten Konzept von Gastfreundschaft, wie es während der Partnerschaftsbesuche als dominierendes Prinzip des Verhaltens gegenüber den jeweiligen Partnerinnen zum Ausdruck kommt. Diese bildet den grundsätzlichen Rahmen des Verhaltens der Partnerinnen zueinander während der Besuche, die die Hauptorte des partnerschaftlichen Aushandelns der Beziehung darstellen. Dies geschieht in einer Art und Weise, die grundsätzlich auf positive Beziehungsbildung abzielt, da dieses Konzept der Gastfreundschaft zum Ziel hat, den Gästen Wertschätzung und Ehrerweisung entgegenzubringen. Sie äußert sich in vielerlei Gesten des Willkommens und der Zugehörigkeit, wozu etwa die Aufstellung eines umfassenden Besuchsprogrammes, die Übernahme der Finanzierung des Besuches oder die umfassende leibliche Umsorgung gehört. Dadurch schafft sie während der Besuche ein grundsätzliches Band der Zusammengehörigkeit und strukturiert die jeweiligen Rollen in Gast und Gastgeberin, was ein bestimmtes Verhalten gemäß diesen Rollen impliziert. Zwar bewirkt diese Rollenaufteilung wiederum eine Trennung, die den Handlungsspielraum zu Ungunsten der Gäste verteilt, doch wirkt sie dadurch gleichermaßen äußerst stabilisierend auf die Beziehung, was auch durch die abwechselnde Rollenverteilung während der Besuche in Ghana und in Deutschland verstärkt wird. Dies wird allerdings wieder durch finanzielle Ungleichheit und kulturelle Zuschreibungen gebrochen, wodurch die deutschen Partnerinnen in der Praxis mehr Möglichkeiten haben, über Zeit und Programm zu bestimmen, als dies den ghanaischen Partnerinnen bei den Besuchen möglich ist. Dennoch stellt sich das geteilte Prinzip der Gastfreundschaft als insgesamt gemeinschaftsstiftendes Element dar, indem es den Rahmen für partnerschaftliches Handeln bei den Besuchsreisen bildet, positive Beziehungsbildung ermöglicht und eine Rollenverteilung vorgibt, die gruppenspezifischen Machtkonflikten vorbeugt.

5 Begegnungsfeld II: Deutsch-Ghanaische Kooperationen in

Deutschland

In diesem Kapitel werden die untersuchten Kooperationen vorgestellt und die ihnen zugrundeliegenden Beziehungen analysiert. Der erste Abschnitt des Kapitels nähert sich den Kooperationen und ihren Aktivitäten auf vorwiegend beschreibende Art und Weise, während der darauffolgende Mittelteil eine ausführliche Analyse der Kooperationsbeziehungen anhand der Auswertungsergebnisse der geführten Interviews und der Dokumentensichtung liefert. Zum Abschluss werden die Ergebnisse zusammengefasst und miteinander in Beziehung gebracht.

5.1 Akteure, Rahmenbedingungen und Aktivitäten

5.1.1 Untersuchte Kooperationen

Das Sample im Interaktionsfeld II besteht aus vier bzw. fünf Kooperationen, die im Rahmen der Forschung als Kooperation Blau, Kooperation Gelb, Kooperation Grün, Kooperation Rot 1 und Kooperation Rot 2 bezeichnet wurden. Die Tatsache, dass es sich um fünf und nicht, wie ursprünglich geplant, um vier Kooperationen handelt, ist dem Umstand geschuldet, dass die PCG-Gemeinde in einer Stadt während des Untersuchungszeitraumes die Kooperationspartnergemeinde wechselte. Aus diesem Grund wurden Interviews sowohl vor als auch nach dem Wechsel geführt, was entsprechend zwei verschiedene landeskirchliche Gemeinden einschließt und hier zur Unterscheidung von Kooperation Rot 1 und Kooperation Rot 2 führte.

Die Auswahl des Samples wurde durch folgende Rahmenbedingungen und Kriterien bestimmt: Zur Zeit der Untersuchung bestanden in Deutschland zehn Gemeinden der Presbyterian Church of Ghana, die sich alle in mittleren bis großen Städten in Deutschland befanden und ihr Gemeindeleben in der Regel in Räumen landeskirchlicher Gemeinden durchführten. Davon sollten vier Kooperationen ausgewählt werden. Die Zahl ergibt sich vornehmlich durch die Tatsache, dass besonders aus landeskirchlicher Seite wenig Bereitschaft bestand, sich im Rahmen der Untersuchung interviewen zu lassen.³³⁶ Um dennoch ausreichend Interviewmaterial zusammenzutragen, so dass eine sinnvolle Auswertung stattfinden konnte, genügten zwei oder drei Fälle nicht aus. Sechs oder mehr Fälle wären aufgrund des Forschungsdesigns nicht umsetzbar gewesen, so dass sich die Zahl vier bzw. fünf ergab.³³⁷

Eine Voruntersuchung hatte gezeigt, dass die Aktivitäten und Begegnungsfelder der verschiedenen Kooperationen sich wenig unterschieden, weswegen diesbezüglich keine sinnvolle Auswahl getroffen werden konnte. Insofern wurden die vier Kooperationen ausgewählt, die sich aufgrund geographischer Zugänglichkeit für mich

336 Hierfür wurden keine expliziten Gründe genannt. Stattdessen wurden Anfragen häufig ignoriert oder erst mit großer Verspätung beantwortet. In fast allen Fällen wurde zunächst nur ein Interview mit der jeweiligen Pfarrerin gewährt und erst im späteren Verlauf auch eines mit dem Kirchenvorstand ermöglicht, in einem Fall wurde auch dies bis zum Abschluss der Erhebungsphase verwehrt. Als Gründe für dieses eher abwehrende Verhalten nannten die Kontaktpersonen meist geringe zeitliche Kapazitäten und/oder verwiesen auf überwiegende Unwissenheit des Vorstandes über die Beziehung zur kooperierenden PCG-Gemeinde. Darüber hinaus liegt die Vermutung nahe, dass die Kooperationsbeziehung als problematisch, zu wenig intensiv oder gar als konfliktiv angesehen wurde und man darüber ungern Auskunft geben wollte.

337 Dass aufgrund des beschriebenen Wechsels nun dennoch fünf Kooperationen untersucht wurden, war – wie dargestellt – nicht geplant. Dies hat zu einem unvorhergesehenen Mehraufwand und einer zeitlichen Verzögerung in der Auswertung der Interviews geführt.

anboten und bei denen auf beiden Seiten der jeweiligen Kooperation eine Mindestbereitschaft zu erkennen war, über das bestehende Verhältnis Auskunft zu geben. In einem Fall, der Kooperation Gelb, wurde die Auswahl wegen der besonderen strukturellen Umstände getroffen, die eine Ausnahme unter den bekannten Kooperationen darstellt und insofern eine Varianz darstellte, die erkenntnisversprechend erschien.

Kooperation Blau

Die Kooperation Blau hat ihre Anfänge Ende der 90er Jahre und resultierte aus der Anfrage der PCG bei der landeskirchlichen Gemeinde, da die Räume der vorherigen Gemeinde für die wachsende Zahl an Gottesdienstbesucherinnen der PCG zu klein wurden. Die Gemeinde zahlte für die Nutzung der Räume, zu denen sie über eigene Schlüssel verfügt, zu Anfang des Untersuchungszeitraumes 600 Euro monatlich. Bis zu einem Wechsel des landeskirchlichen Pfarrers 2013 feierten die Gemeinden ein bis zwei Mal im Jahr einen gemeinsamen Gottesdienst und in unregelmäßigen Abständen ein gemeinsames Grillfest. Zeitweise führte der landeskirchliche Pfarrer einige Taufen von Kindern der PCG-Gemeinde durch und hielt dort regelmäßig Abendmahlsgottesdienste, wenn deren Pfarrstelle vakant war. Die direkten Kontakte beschränkten sich dennoch so gut wie vollständig auf den landeskirchlichen Pfarrer und die gemeindeleitenden Personen der PCG-Gemeinde. Dennoch wurden einzelne PCG-Mitglieder in beiden Gemeinden aktiv. Eine Person absolvierte eine Prädikantenausbildung in der Landeskirche, so dass sie in der Folge auch in landeskirchlichen Gemeinden Gottesdienste mitgestaltet. Nach dem Wechsel wurden die Gottesdienste auf Wunsch des neuen landeskirchlichen Pfarrers eingestellt, da er diese als nicht funktionierend einschätzte, da besonders die Beteiligung auf Seiten der landeskirchlichen Mitglieder gering war. Darüber hinaus stellte eine sinnvolle Durchführung eines gemeinsamen Gottesdienstes seines Erachtens eine zu große Herausforderung dar. Eine Gemeindeführerin der PCG-Gemeinde regte 2014 aber eine Kooperation in der Kinder- und Jugendarbeit an, woraufhin zum Beispiel eine gemeinsame Osternacht durchgeführt wurde. Auch ein gemeinsames Fest wurde erneut durchgeführt. Insgesamt haben sich die Kontakte der beiden Gemeinden allerdings seit dem Pfarrwechsel auf landeskirchlicher Seite stark reduziert und die Beziehung wird von beiden Seiten als zunehmend problematisch wahrgenommen. Der bisher geltende Vertrag, der auch die gemeinsame Durchführung von Gottesdiensten festschrieb, sollte erneuert werden, doch bis zum Schluss der Untersuchung kam zu keiner Unterzeichnung.

Die Kooperation sollte im Herbst 2015 eingestellt werden, da die landeskirchliche Gemeinde aufgrund übergemeindlicher Sparmaßnahmen den Kirchraum im Winter nicht mehr beheizen wollte bzw. konnte. Während die landeskirchliche Gemeinde auf den Gemeindesaal als Winterkirche ausweichen sollte, ist dies der PCG-Gemeinde wegen der großen Zahl an Gottesdienstbesucherinnen nicht möglich. Durch eine Erhöhung der Mietsumme auf 850 Euro konnten die Gemeinden sich aber auf eine weitere Nutzung verständigen.

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana besteht seit 1997 und geht auf die Initiative Einzelner zurück. Es handelt sich bei ihr mit ca. 330 erwachsenen Mitgliedern um eine sehr große Gemeinde in Deutschland, die im Laufe der Jahre von mehreren, in der Regel aus Ghana entsandten, Pfarrern geleitet wurde, die sich in unterschiedlicher Intensität um die Kontakte mit der landeskirchlichen Gemeinde bemüht haben. Daneben leiten verschiedene Catechists zusammen mit der Session, dem Kirchenvorstand, die Gemeinde. Wegen der hohen Belastung durch den Unterhalt des Pfarrers und die Mietzahlungen innerhalb der Kooperation kam es zu einer finanziellen Krise, die auch zu Konflikten zwischen verschiedenen Gemeindegruppen führte. Ein neuer Pfarrer, der 2012 seinen Dienst antrat und aus anderen Quellen finanziert wurde, konnte diese Krise beenden. In der Folge war die Gemeinde sogar in der Lage, in finanziellen Notlagen einzelne Gemeindemitglieder auszuheilen. Seit Herbst 2015 wird die Gemeinde wieder von einem Pfarrer geleitet, dessen Unterhalt die Gemeinde bestreitet, was die finanzielle Situation zusammen mit der zusätzlichen Belastung durch die erhöhte monatliche Miete für die Nutzung der Räume erneut anspannt.

Die Gemeinde umfasst alle Altersgruppen und verfügt über eine sehr große Zahl an Kindern und Jugendlichen. Sozio-ökonomisch finden sich in ihr – wie es in der Regel auf alle PCG-Gemeinde in Deutschland zutrifft – unterschiedlichste Hintergründe, so dass Ärztinnen ebenso vertreten sind wie Personen ohne legalen Aufenthaltsstatus. Jeden Sonntag finden zwei Gottesdienste statt, die jeweils in Englisch und in Twi gehalten werden. Die Gottesdienstgemeinde umfasst zwischen 100 und 250 Personen, wobei der Gottesdienst in Twi die höheren Besuchszahlen hat. Jüngere Gemeindemitglieder bevorzugen allerdings meist den englischsprachigen Gottesdienst. Zusätzlich gibt es einen Kindergottesdienst. Während der Woche treffen sich die Prayer and Bible Studies Gruppe sowie verschiedene unterschiedlichen Generationen- und Musikgruppen. Die Gemeinde ist als Verein organisiert. Die Gemeinde ist Teil des Germany District und der Europe Presbytery der PCG und zahlt – wie alle diesen zugehörigen Gemeinden – an diese höheren Ebenen der Kirchenstruktur Abgaben. Gleichzeitig zahlen viele der Mitglieder auch Kirchensteuer an die Landeskirche.³³⁸

Die landeskirchliche Gemeinde

Seit der Neubesetzung der Pfarrstelle hat sich die Gemeinde nach eigene Angaben vor allem in der Altersstruktur verändert. Während sie vorher entsprechend des Alters des Pfarrers vornehmlich Seniorinnen umfasste, änderte sich dies, was auch mit den eher jüngeren Kontakten des neuen Pfarrers und seiner jungen Familie in Zusammenhang steht. Dies spiegelt sich auch in Versuchen wider, durch neue Angebote auch Kinder und Jugendliche sowie junge Erwachsene vermehrt einzubinden, etwa durch Familiengottesdienste. Auch im Bereich der Kirchenmusik gab es neue Ansätze, wie etwa einen Gospelprojektchor. Die Gemeindemitgliederzahlen schrumpfen dennoch und die Gemeinde befindet sich zunehmend in finanziellen Schwierigkeiten, was sich auch in den Möglichkeiten der Weiternutzung des großen Kirchengebäudes wider-

338 Grund hierfür ist einerseits das Verfahren, durch welches erhoben wird, ob Kirchensteuer gezahlt werden muss oder nicht, welches die PCG-Mitglieder durch ihre eigene Zuordnung zur protestantischen Kirchenfamilie dazu veranlasst, sich als ‚evangelisch‘ registrieren zu lassen. Andererseits benennen einige der Interviewten auch den Wunsch, ‚die Kirche‘ als Ganze zu unterstützen. Siehe dazu Kapitel 5.2.3 Abschnitt g) Miteinander, Lernen, Integration.

spiegelt. Sozio-ökonomisch handelt es sich um eine gemischte Gemeinde, die sowohl prekär lebende Familien als auch verhältnismäßig wohlhabende Menschen umfasst. In den allsonntäglichen Gottesdienst kommen ca. 20 bis 30 Personen, zu besonderen Gelegenheiten umfasst die Gottesdienstgemeinde zwischen 150 und 200 Menschen, was etwa ein Zehntel der Mitglieder der Gesamtgemeinde umfasst. Die Gemeinde unterstützt zwei Projekte, innerhalb derer Geflüchtete mit und ohne legalen Status unterstützt werden und die auf dem Gemeindegebiet untergebracht wurden.

Kooperation Gelb

Die Kooperation Gelb besteht seit Anfang der 1998 und beruht auf der Anfrage eines landeskirchlichen Pfarrers mit engen Verbindungen nach Ghana an die landeskirchliche Gemeinde. Zuvor hatte die PCG-Gemeinde sich in mehreren anderen Gemeinden getroffen, doch musste die Gemeinde immer wieder neue Orte suchen, da Nachbarn sich wiederholt über die Lautstärke der Gottesdienste beschwerten. Der amtierende landeskirchliche Pfarrer setzte sich nach der Anfrage im Kirchenvorstand für eine Kooperation ein und wurde dabei durch den Kirchenvorstandsvorsitzenden unterstützt, der sich bis zum Abschluss der Untersuchung stark für die Kooperation engagierte. Auf Seiten der PCG setzten sich die gemeindeleitenden Personen ebenfalls stark für eine Zusammenarbeit ein. So kam es früh zu Taufen und Konfirmationen von Kindern und Jugendlichen der PCG-Gemeinde durch den landeskirchlichen Pfarrer. Einzelne Mitglieder der PCG engagierten sich auch zunehmend in der landeskirchlichen Gemeinde. Seit 2009 ist die PCG-Gemeinde offiziell und rechtlich Teil der landeskirchlichen Gemeinde, was in Form einer Satzung vertraglich geregelt wurde. Im gleichen Jahr führte die Kooperation eine gemeinsame Studienreise nach Ghana durch, woraufhin ein gemeinsamer Arbeitskreis Ghana gegründet wurde, der sich für die finanzielle und materielle Unterstützung einer Schule in Ghana einsetzt. Im folgenden Jahr wurde außerdem ein großes Public-Viewing anlässlich des Deutschland-Ghana-Spiels während der Fußball-Weltmeisterschaft durchgeführt.

Nach der Pensionierung des zur Zeit der Kooperationsanfänge leitenden landeskirchlichen Pfarrers kam es zu einer Phase, in der die Kooperation stagnierte und es wenig Berührungspunkte gab, was auch der Tatsache geschuldet war, dass sein Nachfolger geringeres Interesse an der Kooperation hatte und es zu grundsätzlichen Konflikten zwischen der landeskirchlichen Gemeinde und ihrem Pfarrer kam. Danach wurde die Stelle im Jahr 2014 neu besetzt und die Kooperation wurde seitdem wieder aktiv vom landeskirchlichen Pfarrer vorangetrieben, der auch mehrere Male im Jahr in der PCG-Gemeinde predigt. Auch ein Public-Viewing wurde in diesem Jahr erneut durchgeführt und eine gemeinsame Ghana-Reise während des Untersuchungszeitraumes zur erneuten Durchführung geplant. Etwa zwei Mal im Jahr finden gemeinsame Gottesdienste statt sowie ein gemeinsames Gemeindefest. Auch wählte die Gemeinde ein PCG-Mitglied in den landeskirchlichen Kirchenvorstand. Dennoch findet die Kommunikation zwischen den beiden Gemeinden hauptsächlich über die gemeindeleitenden Personen statt. Die PCG-Gemeinde bezahlt keine Miete und wird stattdessen von der Landeskirche mit 3000 Euro im Jahr unterstützt. Diese kam auch für die Mehrkosten der Gemeinde auf, die durch die zusätzliche Nutzung der Räume entstand.

Aufgrund von Konflikten unter den PCG-Mitgliedern, die im Zusammenhang mit der oben beschriebenen Satzung standen und auf Uneinigkeit in Bezug auf die strukturelle Anbindung an die landeskirchliche Gemeinde beruhten, kam es aber zeitgleich mit der Neubesetzung der landeskirchlichen Pfarrstelle im Jahr 2014 zu einer Spaltung der PCG-Gemeinde und ein Teil suchte sich neue Räume für eine Neugründung. Der verbliebene Gemeindeteil sieht sich weiterhin an die unterschriebene Satzung gebunden und als Teil der landeskirchlichen Gemeinde sowie als weiterhin zugehörig zur Presbyterian Church of Ghana. Er verfügt über die Schlüsselgewalt über alle benötigten Räume der Gemeinde.

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana existiert seit 1997. Vor der Spaltung umfasste sie ca. 90 erwachsene Mitglieder, danach fühlten sich etwa 40 Personen mit ihren Kindern zu ihr zugehörig. Die Krise, die zur Spaltung führte, hat den Zusammenhalt der Gemeinde sehr belastet und zur Parteienbildung innerhalb der Gemeinde geführt. Während eine Partei die Satzung, die die Zugehörigkeit zur landeskirchlichen Gemeinde regelte, auflösen wollte, um eine klare und alleinige Zugehörigkeit zur Presbyterian Church of Ghana zu erwirken, setzte sich die andere Partei stark dafür ein, mit der Begründung, sich dadurch vermehrt in die deutsche Gesellschaft integrieren zu wollen. Zum sonntäglichen Gottesdienst kommen in der Regel um die 30 Personen und es gibt einen Kindergottesdienst.

Zeitweise wurde die Gemeinde durch entsandte Pfarrer betreut, doch meist leiteten verschiedene Catechists zusammen mit der Session die Gemeinde, die sich in unterschiedlicher Intensität um die Kontakte zur landeskirchlichen Gemeinde bemühten. Der seit 2013 amtierende Pfarrer hat sich dem Teil der Gemeinde angeschlossen, der die Kooperation verlassen hat, welcher nun stattdessen innerhalb des Germany District und der Europe Presbytery der PCG als offizielle PCG-Gemeinde dieser Stadt anerkannt ist. Finanzielle Abgaben an diese Ebenen der Kirche zahlt der in der landeskirchlichen Gemeinde verbliebene Teil der Gemeinde aus diesem Grunde nicht mehr.

Auch hier ist die sozio-ökonomische Struktur eher divers, doch prekäre Verhältnisse sind eher die Ausnahme, auch wenn ca. 80 Prozent der Gemeinde in Arbeitsverhältnissen beschäftigt ist, die keine Ausbildung voraussetzen. Dennoch ist die Gemeinde finanziell gut aufgestellt. Durch die Teilung brachen jedoch einige Einnahmen weg, weswegen die Landeskirche die finanzielle Förderung weiterführt. Viele der Mitglieder bezahlen zusätzlich Kirchensteuer an die Landeskirche. Während der Woche finden Prayer Group und Bible Studies Treffen sowie verschiedene Generationentreffen statt und die Chöre kommen regelmäßig zum Proben zusammen.

Zur Zeit der Untersuchung war die Gemeinde als Verein organisiert, der aber durch die rechtliche Anbindung an die landeskirchliche Gemeinde aufgelöst werden sollte.

Die landeskirchliche Gemeinde

Die landeskirchliche Gemeinde ist stark bildungsbürgerlich geprägt und umfasst eher wohlhabende Mitglieder. Trotz gewisser Sparmaßnahmen in den letzten Jahren wird die finanzielle Situation als solide bezeichnet. Neben einer intensiven Seniorenarbeit sind auch ein Kindergarten und Kleinkindbetreuung für Kin-

der von zwei bis drei Jahren an die Gemeinde angegliedert und drei verschiedene Kinderchöre bieten bis zur 7. Klasse musikalische Angebote an. Nach einer Krise, die durch Konflikte zwischen Gemeinde und Pfarrer ausgelöst wurde und die durch Intervention durch die Kirchenleitung beendet wurde, sowie einer längeren Vakanzzeit, hat sich das Gemeindeleben wieder stabilisiert. Ähnlich wie in den landeskirchlichen Gemeinden der anderen Kooperationen besucht nur ein sehr geringer Prozentsatz der Gemeindeglieder den sonntäglichen Gottesdienst, wobei zu besonderen Gottesdiensten wie anlässlich des Oster- oder Weihnachtsfestes auch Besucherzahlen im dreistelligen Bereich erreicht werden.

Kooperation Grün

Die Kooperation existiert ebenfalls seit 1997 und entstand durch die Anfrage eines presbyterianischen deutschen Pfarrers, der zu der Zeit im Gemeindegebiet der landeskirchlichen Gemeinde wohnte und gemeinsam mit anderen Presbyterianerinnen und Methodistinnen eine erste Gemeinde gründete für Ghanaerinnen, die nicht in pentekostal-charismatische Gemeinden afrikanischer Prägung Gottesdienst feiern wollten. Der Hauptkontaktpunkt besteht zwischen der jeweiligen landeskirchlichen Pfarrerin und dem Gemeindeleiter der PCG, wobei für die Raumvergabe und -koordination eine ehrenamtliche Mitarbeiterin der landeskirchlichen Gemeinde zuständig ist. Bis zu einem Wechsel der Pfarrerin 2012 wurden regelmäßig gemeinsame Gottesdienste und Feste organisiert, wie zum Beispiel anlässlich von Advent oder zum Sankt Martinstag. Auch predigte die Pfarrerin regelmäßig in den Gottesdiensten der PCG. Seit einigen Jahren ist die PCG-Gemeinde außerdem Teil einer stadtweiten Partnerschaft mit PCG-Gemeinden in Ghana, zu der auch die landeskirchliche Gemeinde gehört. Im Rahmen dessen nahm der Catechist an einer Ghanareise teil; einzelne Mitglieder der Gemeinde nahmen Partnerinnen aus Ghana während ihres Besuches in der Stadt auf.

Nach dem Wechsel der landeskirchlichen Pfarrerin verringerte sich der Kontakt. Die gemeinsamen Gottesdienste wurden eingestellt, so dass es vornehmlich nur noch zu Besuchen der PCG-Gemeinde bei besonderen Gottesdiensten der landeskirchlichen Gemeinde kam oder zu Grußworten der landeskirchlichen Pfarrerin zu speziellen Anlässen in der PCG. Zur Zeit der Untersuchung wurde eine Informationsveranstaltung der PCG-Gemeinde über Ghana und ihre Gemeinde geplant. Beide gemeindeleitenden Seiten beschreiben den Kontakt zueinander aber als grundsätzlich positiv und konstruktiv.

Zu Anfang der Kooperation geschah die Nutzung der Räume kostenlos, doch nach einigen Jahren erließ der landeskirchliche Regionalverband die Regelung, dass die PCG-Gemeinde einen Beitrag für die Deckung der Nebenkosten leisten sollte. Danach zahlte diese 100 Euro monatlich für die Nutzung des Gemeindehauses, während sie ihre Gottesdienste weiterhin kostenlos in der Kirche abhalten konnte. Der Betrag wurde nach einigen Jahren auf 120 Euro erhöht, wodurch auch die Reinigung durch eine externe Kraft bezahlt werden konnte. Die PCG-Gemeinde verfügt über Schlüssel und hat Zugang zu allen benötigten Räumlichkeiten.

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana

Die Gemeinde wurde 1997 ursprünglich nicht als Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana gegründet, sondern richtete sich an alle in der Stadt lebenden Ghanaerinnen, die sich keiner afrikanischen pentekostal-charismatischen Gemeinde anschließen wollten. Neben Presbyterianerinnen gehörten vor allem Mitglieder der methodistischen Kirche zur Gemeinde, die sich deswegen Presbyterian Methodist Church nannte. Nach einigen Jahren gründeten diese aber ihre eigene Gemeinde und der Name änderte sich in Presbyterian Church of Ghana. Die Gemeinde wurde seit ihren Anfängen von einem Caretaker oder Catechist und der Session geleitet, da ihr kein aus Ghana entsandter Pfarrer zugeordnet wurde und die Gemeinde sich dies auch finanziell nicht leisten konnte. Zur Zeit der Untersuchung plante die Gemeinde, die Presbyterian Church of Ghana um die Entsendung eines Pfarrers zu bitten, da Catechist und Vorstand sich auch um die Betreuung zweier anderer PCG-Gemeinden in der Nähe kümmerten und dies ihre Kapazitäten überschritt. Einem Antrag auf finanzielle Unterstützung durch die Landeskirche wurde stattgegeben.

Der leitende Catechist zur Zeit der Untersuchung engagierte sich sowohl für die Kooperation als auch – und dies in besonderer Weise – für den Kontakt und die Zusammenarbeit seiner Gemeinde mit der Ökumenestelle der Landeskirche in der Stadt, dem Internationalen Konvent der Stadt und der Internationalen Woche. Teilweise engagierte sich die Gemeinde auch im Rahmen des Projektes für Geflüchtete der landeskirchlichen Gemeinde. Die Gemeinde umfasst ca. 70 erwachsene Mitglieder und 50 Kinder und Jugendliche. Sonntags feiert sie mit etwa 100 Personen Gottesdienst und Kindergottesdienst. Einmal die Woche findet ein Bible Study and Prayer Group Treffen statt, sowie Chorproben und verschiedene Treffen von Jugend-, Männer- und Frauengruppen. Sozial-ökonomisch umfasst die Gemeinde in erster Linie Personen mit mittlerem bis niedrigem Einkommen, eine Mehrzahl ist in geringbezahlten Aushilfsberufen angestellt und viele zahlen Kirchensteuer an die Landeskirche. Einzelne Personen verfügen über keinen legalen Aufenthaltsstatus. Die Gemeinde ist als Verein organisiert und zahlt an die höheren Ebenen der Kirchenstruktur Abgaben.

Die landeskirchliche Gemeinde

Die landeskirchliche Gemeinde hat seit 2012 eine neue Pfarrerin, die gemeinsam mit ihrer Partnerin im Pfarrhaus lebt. Ihr besonderes Interesse liegt im Bereich Gottesdienst und Spiritualität, so dass der Gottesdienstbesuch nach ihrem Stellenantritt erhöht werden konnte auf 20 Personen an regulären Sonntagen und 30 bis 40 Personen zu besonderen Gelegenheiten. Seit Anfang 2015 wurde ihre Stelle allerdings um die Hälfte gekürzt und auch der Kirchenvorstand ist nur noch mit der Hälfte der vorherigen Anzahl an Mitgliedern besetzt, weswegen die Gemeinde in einigen Arbeitsfeldern Einschränkungen vornehmen musste. So musste ein integrativer Kindergarten im Jahr 2015 in eine andere Trägerschaft übergehen, da die personellen Kapazitäten in der Gemeinde dafür fehlten. Ein Schwerpunkt der Gemeinde liegt in der Stadtteilarbeit, die dadurch bedingt ist, dass im Gemeindegebiet viele Familien in sozialen Notlagen leben. Der Anteil der Menschen ohne deutschen Pass und auch derer muslimischen Glaubens ist vergleichsweise hoch und die Gemeinde veranstaltet in regelmäßigen Abständen Veranstaltungen zum christlich-muslimischen Dialog. Die Gemeinde unterhält außerdem eine Lebensmittelausgabe und betreibt eine sehr intensive offene Kinder-

und Jugendarbeit. Außerdem veranstaltet die Gemeinde regelmäßig Konzerte in der Kirche, die auch übergemeindlich ausstrahlen. Seit einigen Jahren engagieren sich mehrere Gemeindemitglieder auch in einer Partnerschaft nach Südafrika, deren Ziel es ist ein HIV/AIDS-Zentrum für Kinder finanziell zu unterstützen.

Über den Winter 2013/14 leistete die Gemeinde außerdem zusammen mit einem großen Kreis an Unterstützerinnen für eine Gruppe von zumeist aus unterschiedlichen afrikanischen Ländern geflohenen Menschen Hilfe, versorgte und beherbergte sie und bot auch Unterstützung, um Aufenthaltsgenehmigungen zu erwirken. Dies bekam ein großes Medienecho und beanspruchte viele der Kapazitäten der Gemeinde. Diese Unterstützung wurde nach einem halben Jahr beendet, nachdem dies bei einigen erfolgreich war und für andere Rückkehr- oder sonstige Möglichkeiten eröffnet werden konnten. Die Pfarrstelle wurde zu Ende des Untersuchungszeitraumes erneut vakant.

Kooperationen Rot

Wie bereits oben beschrieben wechselte eine der betrachteten PCG-Gemeinden während des Forschungszeitraumes die kooperierende landeskirchliche Gemeinde. Aus diesem Grund werden hier zwei unterschiedliche Konstellationen beschrieben, die mit den Namen Kooperation Rot 1 und Kooperation Rot 2 bezeichnet sind.

Die Gemeinde der Presbyterian Church of Ghana

Die Gemeinde entstand Ende der Neunzigerjahre in Zusammenarbeit mit ghanaischen Christinnen anderer Konfessionen. Nach einiger Zeit fanden die verschiedenen konfessionellen Gruppen genug Mitglieder, um eigene Gemeinden zu gründen. Die PCG-Gemeinde konstituierte sich dann als Verein und begann ihre Gottesdienste in den Räumen einer Siebententags-Adventisten-Gemeinde zu feiern, da diese ihre Räume sonntags nicht benötigten. Da der Gottesdienstraum aber in einem Wohnhaus gelegen war, kam es zu Beschwerden wegen zu hoher Lautstärke, so dass die Gemeinde bei verschiedenen anderen Kirchen anfragte. 2001 zog sie in die Räume einer landeskirchlichen Gemeinde ein. Zunächst leiteten Caretaker und Catechists die Gemeinde zusammen mit der Session, doch 2010 erbat sich die Gemeinde aus Ghana einen Pfarrer, der vier Jahre lang der Gemeinde vorstand und von ihr finanziert wurde. Da die finanzielle Belastung dadurch sehr groß wurde, die Mitgliederzahlen der Gemeinde aufgrund der Schwierigkeiten mit der kooperierenden Landeskirche gleichzeitig sanken und der Pfarrer nicht die erhoffte Verbesserung in der Kommunikation mit der landeskirchlichen Pfarrerin erwirkte, wurde nach dessen Rückreise kein neuer Pfarrer aus Ghana erbeten. Während dieser Zeit erlebte die Gemeinde insgesamt Schwierigkeiten, die sich auch in reduzierten Mitgliedszahlen und Gruppenaktivitäten niederschlug. Nach dem Umzug in die Räume einer anderen landeskirchlichen Gemeinde erstarkte die Mitgliedschaft erneut. Eine Person aus der Gemeinde konnte nach mehreren Jahren Teilzeitausbildung in Ghana zur Pfarrerin der Gemeinde ordiniert werden. Während vor dem Wechsel noch ca. 20 bis 30 Personen in den Gottesdienst kamen, konnte diese Zahl danach mehr als verdoppelt werden. Auch der Kindergottesdienst wird erneut stark frequentiert. An drei Tagen in der Woche finden verschiedene Treffen der Gemeindeguppen statt. Eine Jugendgruppe bildete sich

nach dem Umzug neu. Die sozio-ökonomische Situation ist wie in den anderen PCG-Gemeinden sehr divers und reicht von Ärztinnen bis zu Geflüchteten ohne Aufenthaltstitel. Die Gemeinde zahlt Abgaben an die PCG und viele der Mitglieder leisten außerdem Kirchensteuerabgaben an die Landeskirche.

Kooperation Rot 1

Die Kooperation entstand im Jahr 2001 durch die Anfrage der neu gegründeten PCG-Gemeinde an die landeskirchliche Gemeinde, wo sie sonntags den Kirchraum und an drei weiteren Tagen andere Räume für Gruppenaktivitäten nutzen konnte. In den folgenden Jahren kam es zu einer intensiven Zusammenarbeit, die sich in regelmäßigen gemeinsamen Gottesdiensten, gemeinsamen Festen sowie durch Predigten und Abendmahlsfeiern durch die landeskirchliche Pfarrerin in der PCG ausdrückten. Sowohl Erntedank als auch Heiligabend wurden gemeinsam mehrsprachig begangen. Auch für die Ermöglichung der Einreise eines aus Ghana entsandten Pfarrers der PCG engagierte sich die Pfarrerin und unterstützte die Gemeinde beim Ersuchen eines Visums. Außer bei diesen Gelegenheiten bestand dennoch so gut wie kein Kontakt zwischen Gemeindemitgliedern, so dass die Kommunikation fast ausschließlich über die landeskirchliche Pfarrerin und die gemeindeleitenden Personen der PCG-Gemeinde lief. Obwohl die gemeinsamen Aktivitäten weiterhin durchgeführt wurden und beide Pfarrpersonen während dieser Predigten hielten, wurde das Verhältnis in der Folgezeit zunehmend angespannter. Die Häufigkeit von Konflikten, etwa in Bezug auf Sauberkeit in Kirche und Hof, nahm zu, was zu einer Einschränkung der Nutzungsmöglichkeiten der Räume durch die PCG-Gemeinde führte. Auch entwickelte sich die Tatsache zum Problem, dass die PCG-Gemeinde nicht über einen Schlüssel zu den Räumen verfügte, was oftmals dazu führte, dass Veranstaltungen nicht oder im Freien stattfanden. Zum Ende des Jahres 2014 beendete die Gemeinde die Kooperation und zog in die Räume einer anderen landeskirchlichen Gemeinde der Stadt. Zur Zeit der Untersuchung bezahlte die PCG für die Nutzung der Räume monatlich 180 Euro.

Die landeskirchliche Gemeinde

Von Beginn bis Ende der Kooperation wurde die landeskirchliche Gemeinde von derselben Pfarrerin geleitet. Die Gemeinde befindet sich in einem sehr durchmischten Bezirk, in dem unterschiedlichste soziale Situationen anzutreffen sind. Sie verfügt über eine Kindertagesstätte und ist besonders durch Aktivitäten im Bereich jüdisch-christlicher Dialog geprägt. So engagiert sich die Pfarrerin verstärkt in einigen entsprechenden Initiativen, denen auch teilweise die Räume der Gemeinde als Treffpunkt dienen. Daneben nutzen einige andere Gruppen die Räumlichkeiten der Gemeinde, wie etwa die Anonymen Alkoholiker und andere. Die Gemeinde leidet seit einigen Jahren an einem sehr geringen Gottesdienstbesuch, der teilweise unter 10 Personen liegt. Einige besondere Gottesdienstformen wie etwa Familiengottesdienste oder Gottesdienste mit Haustieren werden angeboten, um dem entgegen zu wirken. Offiziell ist die Gemeinde Teil einer Kirchenkreispartnerschaft nach Tansania, doch nur ein Mitglied der Gemeinde nimmt an den entsprechenden Treffen teil. Finanziell leistet die Gemeinde diesbezüglich keinen Beitrag.

Kooperation Rot 2

Die Kooperation begann Ende 2014 und wurde durch eine Anfrage von mir bei der landeskirchlichen Gemeinde initiiert. Durch vorherige Verbindungen mit Christinnen in Tansania bestand Interesse beim amtierenden landeskirchlichen Pfarrer an einer Kooperation mit einer ‚afrikanischen‘ Gemeinde. Auf seinen Vorschlag hin unterstützte der Kirchenvorstand den Vorschlag zur Aufnahme einer Kooperation und fasste einen entsprechenden Beschluss. Die Miete wurde auf Vorschlag des Pfarrers auf 300 Euro festgelegt mit der Option einer Erhöhung, falls die zusätzlichen Nebenkosten diesen Betrag überschreiten sollten. Die beiden Gemeinden schlossen einen Vertrag, der die Nutzung der Gemeinderäume an drei Tagen in der Woche sowie den nachmittäglichen Gottesdienst am Sonntag umfasst. Für all diese Räumlichkeiten verfügt die PCG-Gemeinde über Schlüssel. Der Kontakt zwischen den Gemeinden findet primär über den landeskirchlichen Pfarrer und die gemeindeleitenden Personen der PCG-Gemeinde statt. Während des Beobachtungszeitraumes besuchten einige Vertreterinnen der Gemeinden jeweils den Gottesdienst der anderen Gemeinde und es fand ein gemeinsamer Gottesdienst sowie ein Haus- und Hofputz mit anschließendem Grillabend statt.

Die landeskirchliche Gemeinde

Auf dem Gemeindegebiet leben einerseits einige sehr wohlhabende Familien, andererseits viele Menschen, die auf Sozialhilfe angewiesen sind. In den letzten Jahren fand eine Umstrukturierung durch Hinzuziehende, wie etwa Studierende, statt, so dass der Bezirk stark von Gentrifizierung betroffen ist. Dies wirkt sich auch auf die Gemeinde aus, die dadurch vermehrt auch junge Familien und Menschen zwischen zwanzig und dreißig anzieht. Diese Gruppe ist allerdings keine konstante und es herrscht eine starke Fluktuation in dieser Altersgruppe. Seit der Neubesetzung der Stelle 2012 wurde eine Fokussierung der Arbeit auf Kinder, Jugendlichen und Familien vorgenommen, weswegen es neben der Kindertagesstätte auch in der Gemeinde vermehrt Angebote für diesen Personenkreis gibt. Auch die Gruppe der Engagierten umfasst weniger Senioren als dies häufig in landeskirchlichen Gemeinden der Fall ist. Hingegen ist die Gruppe der Fünfzig- bis Sechzigjährigen stark vertreten. Es besteht eine breite musikalische Arbeit mit drei Chören und Angeboten auch für Kinder und Jugendliche. In den sonntäglichen Gottesdienst kommen zwischen 25 und 40 Besucherinnen, zu besonderen Anlässen um die 150. Seit 2015 beherbergt die Gemeinde in einer eigenen Wohnung auf dem Gemeindegelände eine Familie, die aus Afghanistan geflohen ist.

5.1.2 Rahmenbedingungen der Kooperationen

Zunächst werden die erwähnten Verträge und Vereinbarungen inhaltlich dargestellt, um danach die übrigen bereits erwähnten Rahmenbedingungen noch einmal kurz zusammenzufassen.

h) Nutzungsverträge und Vereinbarungen

In zwei der untersuchten Kooperationen wurde die Zusammenarbeit vertraglich geregelt, in einem Fall wurde eine Satzung zur Aufnahme der PCG-Gemeinde in die landeskirchliche Gemeinde verfasst. In den

beiden Kooperationen, in denen kein schriftlicher Vertrag aufgesetzt wurde, berichten die Akteurinnen, dass mündliche Vereinbarungen bestünden. Diese regelten, wie auch die genannten Verträge, welche Räume zu welchen Zeiten zu welchem Entgelt von den PCG-Gemeinden genutzt werden können und wer die jeweiligen Ansprechpersonen sind. Außerdem werden Haftbegrenzungen und andere rechtliche Regelungen festgeschrieben.

Der Vertrag der Kooperation Blau und die Satzung der Kooperation Gelb sollen hier kurz etwas näher beschrieben werden, da sie über diese formellen Regelungen hinaus die Zusammenarbeit etwas weiter fassen: In der Kooperation Blau wurde der Vertrag noch in Zusammenarbeit mit dem früheren landeskirchlichen Pfarrer ausgearbeitet und bis auf einige Änderungen in einer zweiten Version nach dem Pfarrerwechsel beibehalten. Die betrifft vor allem die Festschreibung, dass es mindestens einen gemeinsamen Gottesdienst pro Jahr geben solle, was ersatzlos gestrichen wurde. Diese neue Version wurde allerdings bis zum Ende des Untersuchungszeitraumes nicht unterschrieben. Interessant ist an diesem neuen Vertrag aber vor allem der erste Absatz des Vertrages, in dem es heißt:

„Die Presbyterian Church of Ghana [...] und die Ev. [...] Gemeinde, in ihrem Bemühen das Evangelium Jesu Christ durch Seelsorge, Gottesdienste und Amtshandlungen sowie durch diakonische und ökumenische Anstrengungen zu verkündigen, vereinbaren ihre Kooperation. Auf der Basis der biblischen Botschaft von der Versöhnung Gottes mit den Menschen und mit dem Ziel des vertrauensvollen Umgangs mit den Menschen untereinander sind sich die Kooperationspartner der Verantwortung bewusst, rassistischen Tendenzen zu widerstehen und sich für das friedliche Zusammenleben unterschiedlicher Menschen einzusetzen.“

Hier wird die gemeinsame Evangeliumsverkündigung ins Zentrum der Kooperation gestellt und auf die Notwendigkeit hingewiesen, Rassismus entgegenzuwirken und für ein friedliches Zusammenleben einzustehen. Dieser Vertrag übersteigt damit die rein rechtliche Vereinbarung, bettet diese in ein explizit religiös-christliches Ziel ein und verpflichtet die Kooperationspartner zu einer konfliktensiblen Zusammenarbeit.

Die Satzung der Kooperation Gelb unterscheidet sich insofern von den anderen beiden Vereinbarungen, als dass sie nicht Regelungen über die Nutzung von Räumen trifft, sondern eine Rahmenordnung für die Gemeinde der PCG, die in dieser Satzung als „Gemeinschaft“ bezeichnet wird, als „rechtlich unselbstständigen Teil“ der landeskirchlichen Gemeinde festlegt. Diese Satzung beruht auf einer Vorlage der Landeskirche, die speziell für die Eingliederung von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in ihre eigenen Gemeinden erarbeitet wurde. Sie beschreibt u.a. den Zweck dieser Gemeinschaft, regelt die Mitgliedschaft und ihre Organe sowie ihre Rechnungsführung. Als Zweck der Gemeinschaft beschreibt die Satzung,

„die ghanaischen Gottesdienste in Zusammenarbeit mit dem [Kirchenvorstand, CE] der [...] Gemeinde und dem zuständigen Pfarramt vorzubereiten und mitzuverantworten, das Gemeindeleben unter den ghanaischen Gemeindemitgliedern im Miteinander mit der ganzen Kirchengemeinde zu fördern und zu verantworten und die mit dieser Arbeit verbundenen besonderen diakonischen Aufgaben zu unterstützen, [...]“

Des Weiteren legt die Satzung fest, dass zu diesem Zwecke alle Räume der Kirchengemeinde zur Verfügung stehen und dass die Gemeinschaft die Gemeindearbeit und Diakonie der landeskirchlichen Gemeinde „nach Möglichkeiten unterstützt“. Weiter heißt es, dass die ghanaischen Gottesdienste „nach der örtlichen Gottesdienstordnung oder bei besonderen ghanaischen Gottesdiensten im Einvernehmen mit dem [Kirchenvorstand, CE] der [...] Gemeinde und dem Pfarramt“ zu erfolgen haben. In Bezug auf die Mit-

gliedschaft legt die Satzung fest, dass keine Mitgliedschaft bei der landeskirchlichen Gemeinde nötig ist, um Mitglied der „Gemeinschaft“ zu werden, dass jedoch über die Gründungsmitgliedschaft der landeskirchliche Kirchenvorstand mittels einer vorgelegten Liste entscheidet. Außerdem entscheidet im Falle eines Antrages, sollte er vom Vorstand der „Gemeinschaft“ abgelehnt werden, der Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde letztgültig. Der Vorstand der „Gemeinschaft“ umfasst gemäß der Satzung sowohl den Pfarrer der landeskirchlichen Gemeinde als auch ein durch den Kirchenvorstand gewähltes Mitglied desselben. In Bezug auf die Finanzen legt die Satzung fest, dass ein Sonderhaushalt in der Gemeinde für die „Gemeinschaft“ gebildet wird, für den ein Mitglied von deren Vorstand beauftragt wird, über den aber eine Person, die vom Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde benannt wird, die Kassenaufsicht führt. Die Kirchenpflegerin hat außerdem die Kontovollmacht über diesen Sonderhaushalt.

Durch diese Regelungen wird deutlich, dass es sich bei dieser Satzung nicht um eine Vereinbarung zwischen zwei gleichberechtigten Gemeinden handelt, sondern um eine Eingliederung der PCG- in die landeskirchliche Gemeinde, die damit umfassende Entscheidungsbefugnisse über erstere erhält. Allerdings haben die landeskirchlichen Vertreterinnen in Gesprächen über diese Satzung deutlich gemacht, dass sie einige dieser Regelungen außer Acht lassen oder selbst kritisieren. Zu diesen Aussagen passt auch, dass den Befragten ein Passus der Satzung nicht präsent war, welcher die PCG-Gemeinde dazu verpflichtet, ihre Gottesdienste gemäß der landeskirchlichen Gottesdienstordnung zu halten. Dies wurde damit begründet, dass diese Regelung in der Praxis nicht beachtet werde. Der zuständige Pfarrer kritisierte außerdem, dass er und ein weiteres Kirchenvorstandsmitglied im Vorstand der PCG-Gemeinde sind, da er dies als nicht notwendig erachtet. Seines Dafürhaltens sollte dies geändert werden.

i) Mietzahlungen

Die Mietzahlungen unterscheiden sich zwischen den verschiedenen Kooperationen in erheblicher Weise. So zahlt die PCG-Gemeinde der Kooperation Gelb keine Miete und erhält stattdessen Fördermittel von der Landeskirche. Die zusätzlichen Kosten, die durch ihre Nutzung der Räume entstehen, werden ebenfalls von der Landeskirche gedeckt. In der Kooperation Grün werden 120 Euro monatlich für die Nutzung der Gemeinderäume und die Reinigung dieser berechnet, während die Kirchennutzung kostenlos geschieht. 180 Euro betrug der Anteil für die Betriebskosten im Falle der Kooperation Rot 1, während die PCG-Gemeinde in der Kooperation Rot 2 den Betrag von 300 Euro monatlich aufbringt. In allen Fällen orientieren sich die Beträge an den geschätzten Mehrkosten, die durch die verstärkte Nutzung entstehen und werden von den landeskirchlichen Akteurinnen eher als Entschädigung denn als Miete verstanden. In der Kooperation Blau zahlte die PCG bis zum Winter 2015 einen Betrag von 600 Euro, was sich seitdem auf 850 Euro erhöht hat. In diesem Fall berichteten die landeskirchlichen Befragten, dass es sich bei dieser Zahlung nicht nur um einen Beitrag zur Deckung der Mehrkosten handele, weswegen hier von einer Mietzahlung gesprochen werden kann (s. Kapitel 5.2.1.1.2).

j) Kommunikation

In allen untersuchten Kooperationen findet die hauptsächliche Kommunikation zwischen den jeweiligen gemeindeleitenden Personen statt. Dies ist im Fall der landeskirchlichen Gemeinden die Pfarrerin, in einigen Fällen flankiert von Sekretärinnen oder ehrenamtlichen Personen, die die Raumvergabe mit den Vertreterinnen der PCG-Gemeinde aushandeln. Von Seiten der PCG-Gemeinde handelt es sich in der Regel um den Catechist und bzw. oder eine Person aus der Session, dem Kirchenvorstand der PCG-Gemeinde. Die Pfarrerrinnen der PCG-Gemeinden sind in der Regel bei der Kommunikation weniger involviert, da sie stets nur für einige Jahre vor Ort sind und meist kein oder nur wenig Deutsch sprechen.

In einigen Kooperationen gibt es einen festen Rhythmus für Gespräche zwischen diesen Personen, wie etwa monatlich oder halbjährlich, in anderen finden die Gespräche nach Bedarf statt. Einige Absprachen werden auch telefonisch oder per Email getätigt. Anlass dieser Kommunikation ist fast ausschließlich die organisatorische Regelung von Veranstaltungen der beiden Gemeinden in den gemeinsam genutzten Räumen sowie die Klärung von Konfliktpunkten. So dienen sie etwa der Frage, wo und in welchem Zeitraum ein bestimmtes Fest oder ein Konzert stattfinden kann, inwiefern dies Einschränkungen für das Gemeindeleben der PCG-Gemeinde bedeutet. Oder es werden Beschwerden besprochen, die die Lautstärke der PCG-Gottesdienste oder die Sauberkeit der genutzten Räume betreffen. Falls gemeinsame Gottesdienste oder andere gemeinsame Veranstaltungen geplant sind, sind diese Treffen der Ort, wo diese Planung stattfindet.

Abgesehen von dieser Kommunikation zwischen den Gemeindeführerinnen findet sporadisch auch anderer Austausch in Form von höflichem ‚Smalltalk‘ zwischen Gemeindegliedern statt, etwa wenn diese sich zwischen verschiedenen Gruppentreffen in den Gemeinderäumen zufällig begegnen. Bei gemeinsamen Veranstaltungen wie etwa Festen oder Putzaktionen kommt es zu intensiveren Gesprächen zwischen Einzelnen. Am häufigsten kommt es zu solchen Begegnungen in der Kooperation Gelb, bei der die meisten gemeinsamen Veranstaltungen stattfinden und sich in der Folge auch zwischen Gemeindegliedern vermehrt Beziehungen gebildet haben. Aber auch hier findet die hauptsächliche Kommunikation über die Pfarrer und Gemeindeführer statt.

5.1.3 Gemeinsame Aktivitäten

Wie bereits aus den Beschreibungen der Kooperationen ersichtlich bestand einerseits eine große Vielfalt an gemeinsamen Aktivitäten, die jedoch andererseits eher selten stattfanden. Der häufigste Ort der Zusammenkunft der Gemeinden ist der gemeinsame Gottesdienste, wobei ein solcher nicht in allen untersuchten Kooperationen durchgeführt wurde und dort, wo dies der Fall war, nur ein oder maximal zwei Gottesdienste im Jahr gemeinsam stattfanden.

Vereinzelt fanden im Beobachtungszeitraum Feste statt, die in der Regel von der landeskirchlichen Gemeinde organisiert und durchgeführt wurden, während die PCG-Gemeinden eingeladen wurden und ghanaische Spezialitäten anboten und/oder musikalische Beiträge leisteten. Außer in der Kooperation Grün fand ein solches Fest mindestens einmal im Jahr in allen Kooperationen statt. Das gemeinsame Gemeinde-

fest der Kooperation Gelb sticht hier etwas heraus, da es auf eine langjährige Tradition zurückschauen kann und gemeinsam von den Vorständen der beiden Gemeinden geplant wird.

Ein weiterer Bereich gemeinsamer Aktivität ist die Kinder- und Jugendarbeit, was besonders in der Kooperation Blau, wo diese überregionale organisiert wird, als gelingend beschrieben wird. Hier kam es beispielsweise zu einer gemeinsamen Osternacht. Auch finden regelmäßige gemeinsame Treffen der Jugendlichen statt. In der Kooperation Gelb werden die Jugendlichen der PCG in den Konfirmationsunterricht der landeskirchlichen Gemeinde integriert und alle Konfirmandinnen werden anschließend gemeinsam konfirmiert. In der Kooperation Rot 1 berichteten die Befragten von den Versuchen eines gemeinsamen Kindergottesdienstes, was jedoch am mangelnden Besuch durch landeskirchliche Kinder scheiterte.

In zwei der Kooperationen wurden gemeinsame Musikabende veranstaltet, bei denen entweder gemeinsam musiziert wurde oder einzelne Stücke präsentiert wurden.

Ausnahmen gemeinsamer Aktivität bilden die Studienreisen und der daraus resultierende Arbeitskreis Ghana der Kooperation Gelb, sowie die gemeinsam veranstalteten Fußball-Events. Auch ein gemeinsamer Putztag, wie er in der Kooperation Rot 2 durchgeführt wurde, konnte in den anderen Kooperationen nicht beobachtet werden.

5.2 Beziehungsstruktur der Kooperationen

Um die Beziehungsstruktur der Kooperationen zu beleuchten, werden die Auswertungsergebnisse der Interviews und der Dokumentensichtung zusammengeführt, um zunächst die Motivationen und Interessen der deutschen und ghanaischen Akteurinnen zu analysieren. In einem zweiten Schritt wird untersucht, welche Bilder die Partnerinnen voneinander haben. Anschließend wird das Verhalten der Partnerinnen zueinander in den partnerschaftlichen Interaktionen in den Fokus genommen. In diesem Begegnungsfeld konnte kaum teilnehmende Beobachtung durchgeführt werden, da diese, wie oben beschrieben, nur von wenigen tatsächlichen Begegnungen zwischen den kooperierenden Gemeinden geprägt sind und die große räumlichen Distanz der untersuchten Fälle untereinander sowie zu meinem Wohnort dies auch nicht zuließ.

5.2.1 Motivations- und Interessenslagen

Zunächst wird betrachtet, welche Motivationen für die Kooperationsbildung in den Gruppen dominant sind und mit welchen Interessen die Partnerinnen einander begegnen. Dabei wird zunächst die Perspektive der PCG-Gemeinden untersucht und anschließend die der landeskirchlichen Gemeinden.

5.2.1.1 Motivationen und Interessen der Akteurinnen der PCG-Gemeinden

a) Zugang zu Räumlichkeiten für das eigene Gemeindeleben

Die befragten Mitglieder der PCG-Gemeinden benennen sehr klar, warum sie Teil der untersuchten Kooperationen sind: Sie benötigen Räume, in denen sie Gottesdienste feiern und Gruppentreffen abhalten können. Die Kooperationen ermöglichen ihnen genau dies, indem sie ihnen Zugang zu den benötigten Räumlichkeiten verschaffen. Dabei steht im Fokus des Interesses, Gottesdienst in der eigenen Sprache und in der eigenen Tradition abhalten zu können:

„It was like an advantage for us here because we were lacking that thing like worshipping in our own Ghanaian language like the way we worship as Presbyterians in Ghana. We were not having this thing. So when this thing came into existence we were all very happy, you see? Because we all belong to the Presbyterian church of Ghana and we have our way of worship. It's like that of the evangelische Church here in Germany but worshipping in your own language, singing, dancing. We were having churches here but it was not that of like PCG in Ghana. So it was like a great joy for us having this place of worship.“³³⁹

Dieses Anliegen wird einerseits mit einem allgemeinen Interesse begründet, als Gemeinde auch ein Gemeindeleben führen zu wollen, andererseits wird es aber auch mit der Vorstellung verbunden, die eigene Identität dadurch zu bewahren, um nicht völlig „deutsch“ zu werden. So berichtet eine interviewte Person davon, dass er bei seinem letzten Besuch in Ghana feststellte, sich während der Gottesdienste ein wenig anders verhalten zu haben als die anderen Gottesdienstteilnehmerinnen. Dies begründet sie damit, dass sie sich den deutschen Gepflogenheiten schon ein wenig angepasst hätte. Aus diesem Grunde sei es gut, den Gottesdienst als PCG-Gemeinde in den eigenen Traditionen zu pflegen, um diese nicht gänzlich zu verlieren:

„So what I'm saying is, it's good that we are having our worship service in our own language like the Presbyterian so that one day we will not lose our identity, as people were saying before, but if we continue like before, having no Ghanaian service here or Ghanaian community here, we will be like the Germans, because literally we are Germans. @ (3) @ So uhm that's what I have noticed or realized in this relation that we are somehow also different than the normal Ghanaians who worship as Presbyterians.“³⁴⁰

Dieses starke Interesse nach Ermöglichung von Gemeindeleben gemäß den eigenen Vorstellungen wird in allen befragten Gruppen verschiedentlich zum Ausdruck gebracht. Dazu gehört auch das immer wieder beschriebene Streben, sich an die von den landeskirchlichen Gemeinden erstellten Regelungen zu halten, was beispielsweise Lautstärke- und Sauberkeitsvorstellungen betrifft. Als primärer Beweggrund wird diesbezüglich der Wunsch geäußert, die grundsätzliche Möglichkeit der Raumnutzung und die ausgehandelten Konditionen nicht zu gefährden. Dies wird in der Kooperation Grün besonders deutlich, in der von einem Vorfall berichtet wird, bei dem der Gemeindesaal für eine Hochzeit eines ghanaischen Gemeindemitgliedes genutzt wurde, die durch eine unvorhergesehene Gästeanzahl die zugelassenen Kapazitäten des Raumes weit überschritt und kurzfristig außer Kontrolle geriet. In der Folge wurde die Benutzung des Saales durch die landeskirchliche Gemeinde auf rein kirchliche Anlässe beschränkt, was von einigen PCG-Mitgliedern kritisiert, vom Catechist aber verteidigt wurde, da diese Regelung zwar private Feiern nun nicht mehr zuließ, aber sicherstellte, dass die PCG-Gemeinde weiterhin Zugang zum Gemeindehaus erhielt. Dieses Interesse, stellt er klar, habe gegenüber privaten Bedürfnissen Priorität.

Des Weiteren weist die immer wieder geäußerte Zukunftsvorstellung, über eigene Räumlichkeiten zu verfügen, auf dieses primäre Interesse der PCG-Gemeinden hin, doch wird dies als unerschwinglich beschrieben. So beantworten die meisten der interviewten Gruppen die Frage nach ihren Visionen für die Zukunft damit, gerne einen eigenen Ort – am besten eine Kirche – zu erwerben oder zumindest anmieten zu können. Auf diese Weise könne man selbstständig über Räume und Zeiten verfügen, hätte mehr Freiheiten und damit auch die Möglichkeit, als Gemeinde geistlich und quantitativ zu wachsen:

339 Interview PCG-Gemeinde Gelb, Session 1, Passage ‚The cooperation‘.

340 Interview PCG-Gemeinde Gelb, Session 2, Passage ‚Trennendes und Einendes‘.

Yf: Okay. So what would be your wish for the future like, if you could plan very freely. Would you say: Our wish would be to join with [...] Gemeinde or would your wish be to have your very own place or uhm just to solve this problem that sometimes you have to rush, you know, what would be your vision for the future?

Bm: ^L we wish to get our own place. To worship. We get more space, for the children. (). We wish to have our own place to worship. It would be better for us. Where we have enough time to do the way we want to do. More spacious, for even children. Different classes, where we don't have to bring one group, we have ages, fifteen fourteen, we can't pour them in one room, it's not () for us. [...]

Af: ^L furthermore we are supposed to assemble the church choir, because we are supposed to make quality time, but because of this we didn't, so all this things is a problem for us. So it's better place for us to have [...]

Om: But it all starts with the idea that our pastoral care will come from home. [...]. . And our planning and our wish and our dream is to have a pastor of our own. From Ghana, who is here a resident. Who has a church to worship with us. So that even during the week we can consult him. People with spiritual problems, with worries can consult him at any time they feel. That is our dream. As I said it is not always so that with our problems, let's say even medical problems a German would even get that deep root of what is worrying us. That when you have your own man to talk to. They have more understanding for me. And that is the major dream. The major dream is to build a Presbyterian church here for those who worship in it, to have that inner spiritual development.³⁴¹

Durch den Hinweis auf den Wunsch nach pastoraler Leitung durch eine Pfarrperson aus Ghana, die über die Infrastruktur, die Zeit und das Wissen verfügt, um umfassend für die Gemeindemitglieder da zu sein, wird erneut deutlich, dass hier der Wunsch nach der Pflege und dem Ausbau des Eigenen im Vordergrund steht. Die Gemeinde wird als zutiefst ghanaisch empfunden, die in ihrer Identität aber durch die derzeitigen Umstände als Untermieterin in einer anderen Gemeinde eingeschränkt wird und auch ihre Aufgaben in Bezug auf die geistliche Erziehung der Kinder und die sozialen Erfordernisse anderer Gruppen nicht zur Gänze erfüllen kann. An anderer Stelle wird der Wunsch nach eigenen Räumlichkeiten auch mit der Vorstellung verknüpft, verstärkt Mission treiben zu können und sowohl Menschen deutscher als auch anderer Herkunft in die Gemeinde aufzunehmen, so dass eine internationale Gemeinde entstehen könnte. Dafür sei aber ebenfalls mehr Raum und Zeit für die Entwicklung der Gemeinde in diese Richtung erforderlich.

Eine Ausnahme bildet hier die PCG-Gemeinde der Kooperation Gelb, die durch die mit der landeskirchlichen Gemeinde vereinbarte Satzung Teil dieser ist und am explizitesten Interesse an Miteinander und Integration beschreibt (s. nachfolgendes Kapitel). Der Wunsch nach einem eigenen Ort wird hier nicht geäußert.

b) Miteinander und Integration

Ein weiteres Interesse, welches die Befragten wiederholt beschreiben, das aber diesem dargestellten Wunsch nach eigenen Örtlichkeiten eher entgegensteht, ist der Wunsch nach mehr Kontakt und gemeinsamer Aktivität mit der kooperierenden landeskirchlichen Gemeinde. Hier unterscheiden sich die verschiedenen befragten Gemeinden allerdings stark in Bezug auf Umfang und Zielrichtung der gewünschten Berührungspunkte. Auch innerhalb einer Gemeinde bestehen sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, in welcher Weise ein verstärkter Austausch zwischen den Gemeinden wünschenswert wäre. So findet etwa ein Gemeindemitglied der PCG-Gemeinde Blau, dass mehr Kontakt zwar grundsätzlich richtig wäre, dass dies aber aufgrund der schwierigen Situation als Diasporagemeinde sowie wegen der vielen Herausforderungen Einzelner in beruflicher, finanzieller und sozialer Perspektive nachrangig sei. Zunächst gelte es, die eigene

³⁴¹ Interview PCG-Gemeinde Blau, Session, Passage 'We want to have our own place and pastor'.

Gemeindearbeit zu sichern und private Herausforderungen zu meistern. Ein anderes Mitglied derselben Gemeinde sieht in mehr Austausch und Zusammengehörigkeitsgefühl die Chance, Unterstützung für die Verwirklichung eines eigenen Kirchengebäudes zu bekommen, etwa indem die Landeskirche für einen Kredit zur Finanzierung eines solchen bürgen würde. Die Session der Gemeinde sieht vor allem in gemeinsamen Gottesdiensten ein erstrebenswertes Ziel, da man dort am meisten von der jeweiligen „Methode“ der anderen Gemeinde lernen könne. Wieder eine andere Person beschreibt eine eher ökumenisch ausgerichtete Grundhaltung, nach der es zum Wesen des Christentums gehöre, Gemeinschaft zu leben und Brücken zueinander zu bauen. Eine solche Vorstellung wird auch in der PCG-Gemeinde der Kooperation Grün formuliert:

Af: For the sake of our uh of the coming generation, because all of us sitting down here, all of us we have the children in the system. It will my prayer and my desire would be that we wouldn't have Ghana church and German church but we can sit together because uhm the prayer of Jesus when he was leaving it was uhm something that was very strong on his mind on his heart and spirit that they all be one. So maybe if we because of uhm the culture and the language cannot now but we will be able to be one church. Believing in the work of the holy spirit. Not just believing in our wisdom and what we human beings can achieve but what God can bring out of the human being.

Cm: ^{L and I} want to add uh we cannot know what God will do in the next three years, you know humans, we have the wishing but the bible says that we are all shortsighted. That's what Paul said, we are incomplete. But when the complete and the perfect come they will be complete. We hope that we will grow stronger and become one body as Christ because we are mentioning the name of Jesus again they mention the name of Jesus. So God will bind us together with cords that cannot be broken. So we as part of the [...] congregation become more family, family life.³⁴²

In diesen Sätzen wird deutlich, dass es sich hier um eine Vision handelt, die sich weniger an der Realität als an Glaubensüberzeugungen orientiert. Während die Verwirklichung der Vision durch menschliches Handeln allein nicht erreichbar sei, könne nur das Vertrauen auf Gottes Wirken die Einheit herbeiführen. Da in dieser Gemeinde zum Zeit des Gespräches besonders wenig gemeinsame Aktivitäten durchgeführt wurden, wird hier der ideelle Charakter dieses Glaubensbekenntnis besonders deutlich.

In der befragten Gruppe der PCG-Gemeinde Rot herrscht dagegen eine eher pragmatische Sicht auf die Frage nach mehr Miteinander: Er ist wichtig und erstrebenswert, doch erfreut man sich derzeit vor allem an einem gut funktionierenden und erblühenden Gemeindeleben, so dass der Kontakt nach außen vernachlässigt wird und eher nachrangig erscheint. Einige Befragten sehen in einem gesteigerten Miteinander allerdings auch die Möglichkeit, sich mehr in die deutsche Gesellschaft zu integrieren und in ihr Heimat zu finden. Dies wird sehr prominent von den Mitgliedern der PCG-Gemeinde der Kooperation Gelb formuliert:

„So integration in actual science is we came from somewhere and we are here now. And at least me I know I can go to Ghana or I will end my life there. But my children I talked to them. They don't have any plan going there. They only want to visit there. And the grandchild even the first child of the generation don't want to, it means for sure my grandchild is not coming there. And then if he is here we can bring him up in Ghanaian culture at home but when he comes out he has to be brought up in the society and the society mostly starts in the church or in school. You see. So separating them to create another Ghetto for my grandson is not what I'm praying for. Because if you look at them () in Amsterdam see how they created a Ghetto for only black community. And if you go to Britain you will see Hackney. Hackney is mostly black community. How the community is confused and if you come to [this city, CE], you won't have no Ghanaian people concentrating on one side. About ten of them living here, five of them, one person because government mostly we use we live in government houses. But because of I mean putting us in different areas, you can see we grow with the society. Your children grow with the society. And then they get good mentality according to society. We

342 Interview PCG-Gemeinde Grün, Session, Passage 'The spirit and the Germans'.

*have our African society. When you are in Ghana you do what is done in Ghanaian culture but if you are here you have to live according to the German culture. And the German culture is integration. And integration is living together, growing together. So trying to take only my people to one side and then doing whatever we do there alone is not the best of it.*³⁴³

Hier steht vor allem die Sorge um die folgenden Generationen im Vordergrund, was auch schon im vorangegangenen Zitat anklang. Sie sollen „gemäß der deutschen Kultur“ („according to the German culture“) aufwachsen, damit sie eine „gute Mentalität gemäß der Gesellschaft“ („good mentality according to society“) entwickeln und nicht wie in einem „Ghetto“ separat leben und somit ausgeschlossen sind. Dafür brauche es das gemeinsame Leben und Aufwachsen. Da dies vornehmlich in Schule und Kirche geschehe, ist es für die sprechende Person nur folgerichtig, an dem Ort, wo sie ist und Einfluss hat, sich für mehr Gemeinsamkeit und „Integration“ einzusetzen. An anderer Stelle wird auch darauf verwiesen, dass damit ebenfalls der Wunsch verbunden wird, die Kinder und Kindeskiner langfristig für den christlichen Glauben zu gewinnen und sie – obwohl sie sich als Deutsche fühlen – weiterhin an die Kirche zu binden. Die verstärkte Verknüpfung der eigenen mit der landeskirchlichen Gemeinde soll dazu beitragen, dass die Kinder einerseits ein zu Hause in der deutschen Gesellschaft finden, andererseits aber nicht die Ablehnung von Kirche und Glaube übernehmen, die weithin beobachtet wird. Dies wird teilweise auch als Möglichkeit erachtet, eine starke Identität auszubilden, was ansonsten durch die Problematik, sich weder ganz als „deutsch“ noch ganz als „ghanaisch“ zu verstehen, erschwert wird. So berichtet ein Pfarrer von einer Predigt, in der er versuchte, dies den Eltern näher zu bringen:

*“I was telling them that they have to help their children to identify with the Lord, Jesus Christ, because that is the only unifying factor I mean, that is what will help them to really come to terms with who they are, whether they are German or Ghanaians, that would not matter anymore. Because for the children they are Germans, but then for the Germans and their parents they are Ghanaians. You see? And for me, whether consciously or unconsciously that already is an identity crisis for the children. And so they have to help them to at least have a unique culture which is Christianity. That is what I was trying to encourage the parents about, so that they ensure they spend some time with them, talk to them. And of course it will also be a painful experience for me to think that I’m a German, but the German doesn’t assert me really I mean fully as a German. And my parent also doesn’t think I’m a German. But I think I am a German.”*³⁴⁴

Grundsätzlich betonen alle Interviewten wiederholt ein starkes Interesse, eine mögliche verstärkte Zusammenarbeit mit der landeskirchlichen Gemeinde mit der Bewahrung des Eigenen zu verbinden. Zwar sei es wichtig, miteinander im Gespräch zu sein und sich kennenzulernen, aber nicht unter Preisgabe der eigenen Identität. Aus diesem Grund wird eine strukturelle Verbindung der Gemeinden, wie sie in der Kooperation Gelb umgesetzt wurde, eher problematisiert, da dies als tendenziell unvereinbar mit der Zugehörigkeit zur Presbyterian Church of Ghana gesehen wird. Diese strukturelle und ideelle Verbindung zur PCG als Mutterkirche beizubehalten, die eigenen Traditionen im Gemeindeleben pflegen zu können und diese auch an die Kinder weiterzugeben ist den Befragten, die sich für mehr Austausch und Miteinander aussprechen, weiterhin ein sehr wichtiges Anliegen. Damit ist auch der Wunsch verbunden, als gleichberechtigte Partner wahrgenommen zu werden und gemeinsam über mögliche Verbindungen und ihre Bedingungen zu sprechen. So beschreibt ein PCG-Pfarrer seine Vorbehalte und die anderer PCG-Mitglieder gegenüber einer

343 Interview PCG-Gemeinde Gelb, Session 1, Passage ‘Integration’.

344 Interview PCG-Gemeinde Blau, P1, Passage ‘The PCG congregation’.

strukturellen Verknüpfung der Gemeinden und seine Vorstellungen einer Entscheidungsfindung folgendermaßen:

Yf: *What do you think is the problem?*

Jm: *I think the problem is it shouldn't come from one party. I think if we have to sit down together and think well.*

Yf: *the Germans and the Ghanaians?*

Jm: *That's right. Of course the idea should come from one party but we have to think about it through and through and then we also have to bring our contribution, then we can own it together. () one party sit down and, and that's what made me mention prejudice. The prejudice well for the European, before he gives you one he knows he can get ten from you and they still have that mentality. So they are skeptical.³⁴⁵*

Der Pfarrer stellt seine Skepsis dar, ob ein gleichberechtigtes Miteinander möglich ist, was er als entscheidend in diesem Zusammenhang ansieht. Die beiden Seiten sollten sich „zusammen setzen“ („sit together“) und jeweils ihren Beitrag leisten, so dass daraufhin beide voll hinter der Entscheidung stehen können („own it together“). In diesem Zusammenhang wird auch wiederholt angemerkt, dass die meisten der eigenen Gemeindemitglieder Kirchensteuer an die Landeskirche zahlten und insofern im Grunde berechtigt seien, deren Infrastruktur zu nutzen. Dass dies in der Praxis anders gehandhabt wird und die Nutzung von Räumlichkeiten von der Großzügigkeit der Gemeinden abhängt, wodurch man selbst trotz getätigter Zahlungen in ein Abhängigkeitsverhältnis gerät, empfinden einige der Befragten als ungerechtfertigt. Auch in Bezug auf gemeinsame gemeindliche Aktivitäten wie etwa die Durchführung gemeinsamer Gottesdienste besteht bei einigen der Wunsch nach einer ausgeglicheneren Aufteilung der jeweiligen Rollen und einem Lernen, bei dem die landeskirchlichen Mitglieder die lernende Position einnehmen:

„I am hoping also that in the next five years our relationship will be more stronger, we will have more joined service together and even we playing the major part in the program. Like maybe preaching to the Germans and even teaching them how to pray. I know they pray but even for them to learn from us how we also pray.“³⁴⁶

Insgesamt ist also die Tendenz in allen Gemeinden zu beobachten, Austausch und Miteinander positiv zu bewerten und als wünschenswert zu erachten, entweder aus pragmatischen oder aus Glaubensgründen. Teilweise wird dies mit einem starken Streben nach „Integration“ in Kirche und Gesellschaft in Deutschland verbunden, was sich vor allem an den zukünftigen Möglichkeiten der nachfolgenden Generationen orientiert. Immer wird dabei die Bewahrung des Eigenen aber mitgedacht. Dieses Miteinander soll unter Bedingungen ablaufen, welche Gleichberechtigung der beiden Seiten erlauben und ein Lernen, bei dem auch die landeskirchlichen Akteurinnen die Rolle der Lernenden einnehmen. Gleichzeitig wird aber deutlich, dass – außer auf Seiten der PCG-Gemeinde der Kooperation Gelb – der Wunsch nach mehr Gemeinsamen dem Interesse nach unbehinderter Entfaltung des eigenen Gemeindelebens deutlich nachgeordnet ist.

c) Erweckung der Christinnen in Deutschland und Mission

345 Interview PCG-Gemeinde Blau, P1, Passage 'Integration of PCG in Germany'.

346 Interview PCG-Gemeinde Gelb, Session 2, Passage 'Visionen für die Zukunft'.

Ein weiteres Interesse der PCG-Gemeinden besteht in dem Wunsch, Menschen anderer Herkunft, insbesondere Deutsche, für den Glauben zu gewinnen oder ihren Glauben neu zu entfachen und in die eigene Gemeinde zu integrieren:

Bm: My vision is that where we are, they also experience, like we are discussing, why is so much people from Africa or from Ghana going to church, why do they have the interest of doing that. And then you like I said, the church is dying slowly here. My vision is that we will be able to you know break into that community or maybe the church so they also come to believe what is written in the bible. So I think that will give us all the freedom that Christ bought us.

Ef: ^L They have said all I was about to say but I add to that. My vision is to win souls. Of all the nations, all the cultural groups, or how do I say it, Americans, Germans, Ghanaians, all the nations should come together and worship God.³⁴⁷

Mehrere interviewte Personen betonen, dass die eigene Gemeinde zwar zur PCG gehöre und deren Traditionen folge, aber nicht nur für Ghanaerinnen offen stünde, sondern für alle Menschen, ungeachtet der Hautfarbe und Herkunft. Dabei stünde allerdings die Sprachpraxis der Gottesdienste im Wege, die nur Englisch und Twi umfasse, was Menschen ausschließe. Aus diesem Grunde sei es notwendig, diese Praxis auf lange Sicht zu ändern und verstärkt Gottesdienste nur auf Englisch anzubieten (was in der Gemeinde der Kooperation Blau schon umgesetzt wird).

Die kirchliche Situation in Deutschland wird als prekär erachtet, was unter anderem auf die Art und Weise des Gottesdienstes, der Jugendarbeit und auf die Glaubensinhalte zurückgeführt wird (vgl. Kapitel 5.2.2.1). Diesbezüglich besteht die Vorstellung, dass die landeskirchlichen Counterparts der PCG-Gemeinden von ihnen lernen könnten, insbesondere was Fragen des Glaubens an die Kraft des Heiligen Geistes angeht. Hier sei eine „Erweckung“, ein „Revival“ notwendig, wie es auch in Ghana vor einiger Zeit stattgefunden habe, weswegen das landeskirchliche Christentum in Deutschland von ihren Kontakten mit Gemeinden der PCG profitieren könnte. Dies wird als essentiell für das Wesen der Kirche erachtet, weswegen eine Veränderung der landeskirchlichen Gemeinden in diese Richtung als enorm wichtig eingeschätzt wird (siehe ausführliche Darstellung des Aspektes in Kapitel 5.3) Allerdings schätzen es alle Personen, die sich zu diesem Thema äußern, als äußerst schwierig bis teilweise sogar unmöglich ein, dies zu erreichen, da die landeskirchlichen Gemeinden kein Interesse an einer solchen Veränderung hätten bzw. ihre „Mentalität“ dies verhindere.

5.2.1.2 Motivationen und Interessen der landeskirchlichen Akteurinnen

a) ‚Nächstenliebe‘

Der dominante Beweggrund der Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden, mit einer PCG-Gemeinde in Kontakt zu sein, kann am ehesten mit dem Begriff ‚Nächstenliebe‘ umschrieben werden. Die Frage nach der eigenen Motivation stieß bei vielen Interviewpartnerinnen auf Unverständnis und Ablehnung der zugrundeliegenden Annahme, dass ein spezifisches Interesse für die Aufnahme einer Kooperation vorhanden gewesen wäre. Besonders Interviewpartnerinnen, die die Anfänge der jeweiligen Kooperation nicht miterlebt haben, betonen vor allem die faktische Realität der Kooperation und können keine eigene

347 Interview PCG-Gemeinde Rot, Session, Passage ‘Visions for the future’.

Motivation für den Kontakt mit den Mitgliedern der PCG benennen. Eigene Interessen spielen aus ihrer Perspektive für das Vorhandensein der Kontakte keine Rolle und die Vorstellung, selbst eine Kooperation anzustreben, wird nicht beschrieben. Stattdessen wird darauf verwiesen, dass die Ursache der bestehenden Kontakte allein die Anfrage der ghanaischen Gemeinde gewesen sei, Räume anmieten zu können, um einen Ort zur Verfügung zu haben, an dem ein Gemeindeleben stattfinden kann. Die eigene Rolle für das Zustandekommen der Kooperation wird als rein passives Zulassen gesehen. Besonders diejenigen, die beim Zustandekommen der Kooperation zugegen waren, beschreiben als zugrundeliegende Haltung, die ein solches Geschehenlassen möglich machte, eine grundsätzliche Einstellung, Anderen helfen zu wollen, wenn dies möglich ist und keine Gründe dem entgegenstehen. Das folgende Zitat verdeutlicht diese Perspektive:

„Es ist so entstanden. Da war eine Anfrage, unser Pfarrer hat ein großes Herz gehabt und ich bei mir ich war nicht dagegen und ich war da auch schon der Vorsitzende und dann haben wir das irgendwie in die Wege geleitet und dann haben wir das probiert und dann hat's (2) ja dann ist es so gekommen. Und wir haben jetzt keine Veranlassung gegen die Menschen, entweder. Die sind hier, da gibt's keine Motivation.“³⁴⁸

In Bezug auf die spezifische gegebene Konstellation wird von einigen Interviewten darüber hinaus betont, dass es sich ja um Christinnen handle, denen ein Feiern von Gottesdiensten zu ermöglichen als ein besonderer Wert beschrieben wird. Auch das eigene Christsein als Begründung für die Bereitschaft, Räume zur Verfügung zu stellen, wird genannt:

Bf: *Ja also es wurde doch gefragt, wieso sollen wir es denn dann nicht machen. Weil es eben schon*
 Cm: *also für uns ist es selbstverständlich gewesen.*
 Dm: *Ohne was Gutes dabei zu denken, oder?*
 Bf: *also ich hab mich wirklich gefreut als ()*
 Cm: *() nee, einfach so selbstverständlich schien das*
 Bf: *ja. das war*
 Cm: *wir sind doch Christen.³⁴⁹*

Dieses Zitat verdeutlicht durch die Überlappung verschiedener Gesprächsbeiträge, die sich gegenseitig inhaltlich verstärken, dass diese Perspektive innerhalb der Gruppe der Interviewten unwidersprochen geteilt wird und auch eine starke individuelle Überzeugung widerspiegelt. Dementsprechend wird die eigene positive Reaktion auf die ghanaische Anfrage als so „selbstverständlich“ gesehen, dass eine Ablehnung als schwer nachvollziehbar gesehen wird. Berichte von Gemeinden, die auf Anfragen negativ reagierten, werden mit Verwunderung und Unglaube zur Kenntnis genommen. Dies verdeutlicht die Sichtweise auf das eigene Agieren als ein reines Reagieren, welches als quasi unweigerliche Antwort auf ein Geschehen von außen verstanden wird. Besonders der Satz „Ohne was Gutes dabei zu denken, oder?“ verdeutlicht, wie selbstverständlich eine Zusage verstanden wird.

Auf der anderen Seite lassen einzelne Befragte auch ein Verständnis der eigenen Nächstenliebe erkennen, die eher die damit verbundene Großzügigkeit betont, so dass der Begriff eine aktivere Konnotation erhält. Die Pfarrperson aus der Kooperation Blau beschreibt es entsprechend als schwierig, bei anderen landeskirchlichen Gemeinden für das Eingehen einer Kooperation zu werben:

³⁴⁸ Interview Landeskirchliche Gemeinde Gelb, KV, Passage ‚Motivation‘.

³⁴⁹ Interview Landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV, Passage ‚Motivation‘.

„Man muss auch echt 'ne große Toleranz und Schmerzgrenze haben. Das ist, man bindet sich auch was an's Bein. So, und ähm ich mach das aus großer christlicher Nächstenliebe, weil ich finde, die brauchen auch einen Platz, [...] aber damit zu werben bei anderen Gemeinden ist schwer.“³⁵⁰

Es wird deutlich, dass die Motivation der Nächstenliebe in Bezug auf die Kooperation hier als sehr groß und damit nicht als selbstverständlich, sondern eher als besonders und als Ausnahme gesehen wird, weswegen der Sprechende dies von anderen Gemeinden nur als schwer erwartbar versteht. Nächstenliebe kommt hier also weniger als selbstverständliche und mehr als wohl überlegte, und eigene Opfer verlangende Haltung zu stehen.

Die Hauptursache für die Existenz einer Kooperation besteht aus Perspektive der landeskirchlichen Gemeindemitglieder also vornehmlich in der Anfrage der PCG und aus einem als quasi zwangsläufig verstandenen daraus resultierendem Geschehenlassen, da keine Gründe dem zu widersprechen schienen. Dies wird teilweise zusätzlich durch das Selbstverständnis als christliche Gemeinde begründet, welches Nächstenliebe und damit die Notwendigkeit nach Möglichkeit zu helfen, bedingt. Zusätzlich benennen einige Interviewpartnerinnen auch die Einordnung der PCG-Gemeinde als christliche Gemeinde und die Erfüllung der Grundbedürfnisse einer solchen (Gottesdienste feiern) als Grund für die eigene zulassende Haltung. Einzelne Befragte empfinden die eigene Haltung der Nächstenliebe in Bezug auf die Kooperation jedoch weniger als selbstverständliche denn als Ausnahmehaltung.

b) Finanzieller Vorteil

Wie bereits oben dargestellt unterscheiden sich die untersuchten Kooperationen stark in Bezug auf die finanziellen Rahmenbedingungen. Dementsprechend haben die Mieteinnahmen auch für die eigenen Erwägungen bezüglich des Nutzens der jeweiligen Kooperationen für die landeskirchlichen Gemeinden unterschiedliches Gewicht. So erklären vor allem die interviewten Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinde der Kooperation Blau, in der die Mietzahlungen am höchsten sind, dass die Miete ein fest eingeplanter Haushaltsposten für die eigene Gemeinde sei und nicht nur für die Deckung der durch die Nutzung der Räume entstehenden Mehrkosten verwendet werde. Dies wird allerdings nicht als Motivation für die Zusammenarbeit benannt, sondern als sich aus ihr ergebender Vorteil für die eigene Gemeinde. Als eigentlicher Grund wird wiederum die Bedürfnislage der ghanaischen Gemeinde gesehen:

„Wir kriegen natürlich auch einen Obolus so, aber das meiste geht schon für die Heizkosten dabei drauf. Also das machen wir jetzt nicht, weil wir Gewinn machen wollen, sondern erst Mal ist es diese Geste, die brauchen einen Raum und wir haben eine und den teilen wir.“³⁵¹

Besonders der umgangssprachliche Begriff „Obolus“ macht deutlich, dass die gezahlte Miete einerseits als nicht besonders hoch erachtet wird, und dass sie andererseits als selbstverständliche Gegenleistung erscheint. Diese Perspektive unterstreicht zusätzlich, dass die Mieteinnahmen nicht als eigentliche Motivation gesehen werden, da sie zu gering ausfallen und eher notwendige Konsequenz waren als Auslöser für die Zusammenarbeit. Die Beendigung der Kooperation aufgrund finanziellen Drucks (s.o.) macht diese Perspektive

350 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, P1, Passage ‚Gebäudeentwicklungsprozess‘.

351 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, P1, Passage ‚Einander begegnen und voneinander lernen‘.

zusätzlich plausibel, da der finanzielle Gewinn aus der Kooperation entsprechend vernachlässigenswert für den Gesamthaushalt gewesen sein muss.

Für die Mitglieder des Kirchenvorstandes der landeskirchlichen Gemeinde der Kooperation Rot 2 spielten die potentiellen Mehreinnahmen durch die Miete für die Überlegungen zur Aufnahme einer Kooperation insofern eine Rolle, als dass diese dazu beitrugen, dass der Kirchraum auch im Winter weiter beheizt werden konnte. Vor der Anfrage durch die PCG-Gemeinde gab es Überlegungen, eine Winterkirchenlösung anzustreben, wie im folgenden Austausch des Kirchenvorstands zum Thema deutlich wird:

Dm: Also ich glaube ganz am Anfang war ein pragmatischer Gedanke, also wir haben uns lange Gedanken gemacht über ähm Winterkirche und Rückzug und

Bf: ^L finanziell

Dm: ^L ja, finanziell. Und da sind die an uns herangetreten, ganz einfach.

[...]:

?m: Und die Räume sind da.

?f: ^L und werden genutzt

?f?f: ^L und dass die Räume mehr genutzt werden,

?f: ^L wir haben ja die Räume

Dm: ^L es ist eine räumliche

Verdichtung, eine ganz positive, gemeinsam ist irgendwie mehr

?m: ^L und abgestimmt ()

?f: ^L und wir haben so eine schöne Kirche, die kann man dann auch mal mit anderen teilen. () Genutzt.

[...]

Dm: aber wir haben doch bestimmt auch ein Jahr diskutiert, uns im Winter aus dem Sakralgebäude zurückzuziehen und dann meinetwegen hier Gottesdienst zu halten. Und jetzt steht plötzlich die Kirche das ganze Jahr nicht mehr zur Disposition und wird mit Freude geheizt.

?m: ^L mit Freude nun weniger

?v: ^L ()

Dm: ^L jetzt lohnt es sich wenigstens

Nm: ^L ja es ist ein bisschen teurer als Freude glaube ich aber, genau das kommt natürlich auch noch dazu, das könnte man prophetisch bezeichnen, ne? Dass dann auch noch die Ölpreise sinken. Nein, es ist wirklich so, dass wir tatsächlich drüber nachgedacht hatten, das hier im Gemeindehaus das umzubauen und zu schaffen dass es hier eine Winterkirche gibt mit allen Schwierigkeiten und Investitionsproblemen, die es vielleicht gebracht hätte, aber in dem Moment, wo diese Option stand, war das erst mal weg, denn wie gesagt, wenn wir die Kirche erst mal zu zweit nutzen, dann kann man es auch eher verantworten, dass die Kirche im Winter eben auch im Winter geheizt wird und nicht nur für unsere zwanzig Piepen, die manchmal nur dasitzen, sondern wenn man weiß, hinterher kommen noch mal sechzig, und inzwischen kommen ja auch bei uns nicht immer nur zwanzig, wir hatten ja auch die letzten beiden Gottesdienste immer so achtzig Leute da, also das lohnt sich dann einfach auch und das macht dann auch ja, weniger ökologisch schlechtes Gewissen, weil man weiß, effektive Auslastung von Räumlichkeiten.

Yf: ^L mm. Aber heißt das auch, dass durch die Miete die die dann zahlen, dass das dann auch das konsolidiert hat? Also gibt's dann diese finanziellen Schwierigkeiten durch das Heizen nicht mehr so?

Nm: ^L das wär jetzt ja zu früh das zu sagen.

?v: ^L () also konsolidiert ()

Yf: ^L okay, aber das ist eine Möglichkeit, dass

Cm: ^L die Miete deckt die Heizkosten bei weitem nicht. Ähm, auf Deutsch gesagt, wie war's denn. Die haben einen Raum gesucht, die haben sich nicht mehr wohlfühlt, so hab ich's noch in Erinnerung, und wir haben ja gesagt. Das war auch eine kurze Diskussion, die wir hier hatten. [...] Also das sind meine Gedanken dran. Und wenn die nun srilankesisch gewesen wären und nicht Ghanaer oder Schubibuskis hätten wir's wahrscheinlich auch gemacht. Weil ich find's doch cool, andere Gemeinden müssen überlegen, wie sie ihre Kirchen überhaupt erhalten können und wir kriegen ne Anfrage, da möchte jemand rein.³⁵²

352 Interview Landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV, Passage ‚Motivation‘.

Hier zeigt sich, dass die Mieteinnahmen alleine wahrscheinlich nicht ausreichen, um die finanzielle Lücke zu schließen, trotz sinkender Ölpreise. Doch führten diese potentiellen Mittel im Zusammenspiel mit andersgelagerten Überlegungen zur effektiveren Auslastung und zweckintendierten Nutzung des Kirchenraums zu einer positiven Bewertung darüber, sich die Kirche zu teilen. Besonders der letzte Satz von Cm macht deutlich, dass eine vermehrte Nutzung des Kirchenraumes als hoher Wert an sich wahrgenommen wird und einen starken Faktor für die Überlegungen zur Aufnahme einer Kooperation bildete.

In den übrigen landeskirchlichen Gemeinden betonen die interviewten Personen eher, dass die Miete durch die PCG-Gemeinde nicht ausreiche, die entstehenden Mehrkosten zu decken und sie insofern eher einen finanziellen Nachteil aus der Kooperation hätten. Eine Ausnahme bildet die Kooperation Gelb, in der die zusätzlichen Betriebskosten keine Rolle für das Verhältnis der Kooperationspartner spielen, da sie von der Landeskirche getragen werden.

c) Miteinander, Integration, Lernen

In unterschiedlichen Ausprägungen und mit verschiedener Akzentsetzung sehen fast alle befragten landeskirchlichen Akteurinnen in der Kooperation mit einer PCG-Gemeinde auch die Möglichkeit, als Gemeinde von ihr zu profitieren, insbesondere in Form des Kennenlernens, Austausches und der „Horizont-“ oder „Perspektiverweiterung“, wie einige der Interviewten ausführen. Auch dies nennen sie nicht als ursprüngliche Motivation dafür, eine Zusammenarbeit eingegangen zu sein, doch formulieren sie mehrheitlich den Wunsch, die Situation der Kooperation diesbezüglich zu nutzen, da dies momentan noch zu wenig der Fall sei. Teilweise sehen die Interviewten dies auch als Verpflichtung und nicht nur als Wunsch an, weswegen einige diesbezüglich davon sprechen ein „schlechtes Gewissen“ zu haben, da sie sich zu wenig um ein Miteinander bemühten. Häufig gebrauchte Wendungen im Hinblick auf das gewünschte Miteinander sind, dass die Gemeinde durch die Zusammenarbeit „lebendiger“ oder „farbiger“ werden solle. Letzteres wird einerseits an der Hautfarbe der Mitglieder der PCG-Gemeinde festgemacht sowie an deren „farbenprächtiger“ Kleidung. Andererseits wird der Begriff im übertragenen Sinne verwendet und verweist auf einen Wunsch nach einer gesteigerten Kenntnis der Andersartigkeit der anderen Gemeinde, sowie nach Vielfalt und Gemeinschaft:

Em: Was zusammen zu machen ist immer was Gutes.

Gm: ^L es bereichert einfach die Perspektiven find ich. Also (3) ich find das (2) haben wahrscheinlich viele eine andere Perspektive von der Presbyterian Church of Ghana als die die wir haben, vielleicht haben auch einige die gleiche, () die jetzt lange schon in der Stadt sind, sind auch viele die Jugendlichen sind denk ich mal sind schon seit ihrer Geburt hier denke ich mal, vielleicht unterscheidet sich die Perspektive dann doch nicht so wie wir dachten, das ist ja dann auch wieder ein positiver Effekt, das es doch nicht so anders ist. Also ich find es einfach bereichernd.

Em: ^L Ja, ich könnte mir vorstellen, dass es im wahrsten Sinne farbiger werden kann, das Gemeindeleben. Nicht nur durch die Hautfarbe, sondern überhaupt. Aber auch das. Dass Kinder einfach mehr sehen, wobei das inzwischen im Stadtbild natürlich viel öfters ist, dass man Leute anderer Hautfarbe sieht. Also das muss man sagen, in den letzten Jahren hat sich das geändert. Es ist ja auch positiv. Aber dass man das dann auch im Kleinen, den Fokus hier bei uns praktisch dann überträgt und versucht die Leute dann, wie schon zu gesagt wurde, tatsächlich zu integrieren. Was heutzutage nicht so nicht der Fall ist. Aber ein Stück weit mehr kann man das sicherlich erreichen.³⁵³

353 Interview Landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Vorteil Weltoffenheit zeigen‘.

Hier wird deutlich, dass mit dieser Idee der Begegnung die Vorstellung des Kontaktes mit der PCG-Gemeinde als „fremder Kultur“ verbunden wird. Wobei nicht ganz klar zu sein scheint, ob diese Fremdheit, besonders bei der jüngeren Generation, überhaupt noch in der vorgestellten Form besteht. Dennoch wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass es sich um zwei voneinander unterschiedene Gruppen handelt, für die eine Begegnung miteinander eine beidseitige Bereicherung bedeutet, da Andersartigkeit an sich hier als interessant und bereichernd verstanden wird. Dies impliziert auch der erste Satz „Was zusammen machen ist immer etwas Gutes“, da dieser suggeriert, dass es stets positiv zu bewerten ist, wenn man mit Menschen außerhalb des Eigenen in Kontakt tritt.

Diesbezügliche Ideen, die mehr Kontakt und Miteinander ermöglichen könnten, werden in allen untersuchten Gemeinden eindeutig positiv bewertet. Häufig fällt der Satz „Das fände ich toll“. Was mit dem Begriff „integrieren“ in diesem Zusammenhang genau gemeint ist, wird nicht deutlich, doch scheint er nicht als zusätzliches oder gegenläufiges Konzept – etwa im Sinne einer Assimilation – verstanden zu werden, sondern wird als selbstverständlich in den Gedankengang der Fremdbegegnung und des verstärkten Miteinanders eingefügt. Besonders der Aspekt der Beziehung zueinander steht im Vordergrund, wie im folgenden Interviewabschnitt deutlich wird:

„Die kommen ja auch zum Gemeindefest und singen da und da hat man da immer ganz schön, das freut einen dann auch, wenn die auftreten. Das ist ja ein Auftreten, das ist keine Integration, so wie man es sich gern vorstellt und das ist aber auf Jahrzehnte angelegt eigentlich, da müssen Generationen ranwachsen, Konfirmanden miteinander konfirmiert werden, auf so 'ner Ebene, auf jugendlicher Ebene ist das ja viel einfacher eigentlich ja?“³⁵⁴

Hier wird dargestellt, dass die bisherige Praxis der Begegnung, die als reines „Auftreten“ umschrieben wird, unzureichend ist und durch einen jahrelangen Prozess, insbesondere unter Einbezug der Jugendlichen der Gemeinden, ersetzt oder zumindest erweitert werden müsste. Andere in den verschiedenen Interviews geäußerte Ideen fokussieren eher einmalige Begebenheiten, bei denen sich die Gemeinden zu gemeinsamen Aktivitäten zusammenfinden, wie etwa einen gemeinsamen Frühjahrsputz und einem anschließenden Grillabend. Ziel ist dabei vor allem das gegenseitige Kennen- und Verstehenlernen, so dass verstärkt Beziehungen zueinander geknüpft und das Miteinander gestärkt werden kann. Dies wird unter dem Begriff „Integration“ subsumiert. Besonders die Gemeinde aus Kooperation Blau betont dabei jedoch wiederholt, dass es wichtig sei, dass die eigene Gemeinde bei solchen Begegnungen in der Mehrheit sein müsse und die eigenen Traditionen dabei eine stärkere Rolle spielen sollten:

„Sonntags, wenn da eine Predigt ist, da seh ich niemanden von den Presbyterians. Da seh ich niemanden, hab ich höchstens mal einen oder zwei und das ist vielleicht das größte Problem. Wenn das wenn der Umfang größer werden würde, nicht halbe halbe aber ein Drittel zwei Drittel, ich glaube dann käme man sich auch im Gesprächsbereich ein bisschen näher. So ist man doch immer so ein bisschen, ich fände das toll. Gottesdienste fänd ich toll. Und die sind ja auch zu sprechen, aber das findet immer nur dann statt, wenn man sich irgendwo trifft, ne? Und das ist einfach zu selten dann.“³⁵⁵

Pm: Einen anderen Unterschied sehe ich auch in der Musik, weil das total unterschiedlich ist. Die rocken ja richtig ab. Das ist andererseits auch klasse, ich finde das auch nicht schlecht.

354 Interview Landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Motivation‘.

355 Interview Landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Zu wenig Begegnung‘.

Bf: ↳ das ist auch ein wichtiger Punkt wo eine gute Zusammenarbeit sein könnte, das war mir ja auch eben aufgefallen.
Pm: ↳ ja Musik ist ja immer. Verbindet ja immer. Da findet man mal ein Stück, das man gemeinsam einübt. Ich weiß es nicht
Rf: ↳ In Maßen, nicht in Massen.
Pm: ↳ ja genau.
Rf: ↳ also es darf nicht zu, es darf nicht überwiegen und auch nicht fünfzig fünfzig sein, sondern es wird, das was wir als Wurzel haben, das sollten wir auch weiter pflegen.
Pm: ↳ es darf nicht verschüttet werden, das ist schon richtig.³⁵⁶

Besonders dieser Gemeinde ist es wichtig, dass sie als „Wohnsitzgemeinde“ quantitativ überwiegen. Dennoch befürworten sie nachdrücklich verstärkte Anstrengungen, einander näher zu kommen und gemeinsame Aktivitäten zu unternehmen, wie etwa Gottesdienst zu feiern.

Auch der Begriff „Lernen“ wird in diesem Zusammenhang vermehrt verwendet. So erhofft sich der landeskirchliche Pfarrer der Kooperation Rot 2 etwa von der Art und Weise des Kollektensammelns, welches er in der PCG-Gemeinde beobachtet hat, einen Erkenntnisgewinn, wie das Fundraising für die eigene Gemeinde verbessert werden könnte. Andere Lernbereiche, die von den interviewten Personen und Gruppen benannt werden, betreffen eher allgemeinere Verhaltensweisen oder Haltungen, die den Mitgliedern der PCG-Gemeinde zugeschrieben und positiv bewertet werden (s. dazu besonders Kapitel 5.2.2.1). Diese werden in der Regel auf das Gottesdienst- bzw. das allgemeine Glaubensverhalten bezogen. Dazu gehören etwa „Lebendigkeit“, „Fröhlichkeit“, „Spontaneität“, „Offenheit“, „Temperament“, „Gemeinschaftsgefühl“, „Kinderliebe“, „Alltagsglaube“. So lautet eine typische Aussage diesbezüglich:

„Wenn manchmal etwas von dieser Fröhlichkeit in dem Gottesdienst mal rüber schwappen würde, wie das bei denen gang und gäbe ist, fände ich das nicht schlecht.“³⁵⁷

Meist werden solche Überlegungen zu einem möglichen Lernen von der PCG-Gemeinde allerdings als erschwert gesehen, was in der Regel mit dem Hinweis auf die verschiedenen Denk- und Verhaltensweisen begründet wird und die geäußerten Vorstellungen des Lernens sofort wieder relativiert. In diesem Zusammenhang wird meist der Begriff „Mentalitäten“ verwendet, die sich so unterschieden, dass eine Übernahme von bestimmten Denk- oder Verhaltensweisen im Grunde nicht möglich sei. Auch der Begriff „Kultur“ wird häufig synonym verwandt. Ebenso wird der Unterschied zwischen den Gemeinden hinsichtlich ihres Einzugsgebietes und ihrer Mitgliederzusammensetzung als hinderlich gesehen, so dass die eigene Gemeinde als Parochialgemeinde als nicht vergleichbar mit der PCG-Gemeinde als Auslandsgemeinde verstanden wird. Besonders interessant ist auch die in drei der untersuchten Gemeinden in diesem Zusammenhang geäußerte Überzeugung, dass man keine Rangordnung der beiden Gemeinden erstellen solle. Keine der beiden Gemeinden sei „besser“ als die andere. Die Vorstellung des Lernens wird also tendenziell im Zusammenhang mit einer Hierarchisierung gesehen und mit der Befürchtung einer Abwertung des Eigenen verbunden. Diese insgesamt eher skeptische Haltung gegenüber der Vorstellung eines Lernens innerhalb der Kooperation zeigt sich auch in den Reaktionen auf die gestellte Interviewfrage nach Visionen für die

356 Interview Landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Wer und wie sind die und wir‘.

357 Interview Landeskirchliche Gemeinde Gelb, KV, Passage ‚Voneinander lernen‘.

Zukunft der Kooperation. Die Antworten changieren zwischen dem Wunsch, dass alles so „bleibe wie es ist“ und man „abwarten“ solle, was sich ergibt und konkreten Plänen für verstärkten Kontakt und intensivere Begegnung. Dabei wird vielfach betont, dass es wichtig sei, einander in seinen Eigenheiten bestehen zu lassen:

„Ja also so (soll) kein so hoher Anspruch. Also, so wie es jetzt ist, dass die ihren Raum haben, wo sie ihr's machen können, uns, ich sag mal, manchmal tangieren, aber nicht zu oft, das und man sich gegenseitig wohlwollend wahrnimmt, in in in dem bestehen lässt, was einem wichtig ist, also Integration hat ja nix mit Assimilation zu tun, sondern ich finde, die Trennung darf sein, wenn man freundlich miteinander umgeht.“³⁵⁸

Insgesamt kann festgestellt werden, dass es aus landeskirchlicher Sicht erstrebenswert ist und teilweise sogar als Verpflichtung angesehen wird, die Kooperation als Gelegenheit zu nutzen, die eigene Perspektive zu erweitern, Fremdes kennenzulernen und dieses Fremde in das Eigene zu integrieren. Darunter wird vor allem ein Miteinander verstanden, in dem beides seine Berechtigung hat aber in enger Beziehung zueinander steht. Gleichzeitig betonen einige, dass die eigene Gemeinde dabei immer die dominantere Rolle innehaben sollte. Ein Lernen voneinander wird grundsätzlich positiv bewertet, doch besteht gleichzeitig eine große Skepsis, ob dies angesichts der großen Unterschiede der beiden „Mentalitäten“ möglich ist. Außerdem wird mit dem Konzept des Lernens teilweise auch eine Hierarchisierung im Sinne von einer Höherwertung des Einen oder des Anderen verbunden, was abgelehnt wird. Neben einigen konkreten Visionen, wie mehr Miteinander und Austausch ermöglicht werden könnte, herrscht auch eine Haltung vor, dieses nicht zu forcieren und stattdessen abzuwarten, was sich ergibt, da die grundsätzliche Trennung der beiden Gemeinden auch als Möglichkeit der Selbstentfaltung verstanden wird.

d) Beitrag gegen Ausländerfeindlichkeit

Ein weiteres Interesse der landeskirchlichen Befragten, welches in verschiedenen Gesprächen zum Ausdruck gebracht wurde, liegt darin begründet, innerhalb der Gemeinde und nach außen zu vermitteln, dass ihre Gemeinde sich gegen Fremdenfeindlichkeit einsetzt. Es ginge darum „ein Zeichen zu setzen“:

„Für mich ist es auch immer ein Beitrag gegen die Ausländerfeindlichkeit. @ (1) @ ganz banal Zeichen zu setzen in unserer Gesellschaft und zu sagen, die sind auch bei uns willkommen.“³⁵⁹

Besonders in der landeskirchlichen Gemeinde der Kooperation Gelb wird vermehrt darauf verwiesen, dass es sowohl in der Gemeinde selbst als auch außerhalb dieser Widerstände gegeben habe, die darauf gründeten, dass die PCG-Gemeinde aus rassistischen Gründen abgelehnt worden sei. Es wird etwa berichtet, dass ein Gemeindemitglied sich darüber beschwert haben soll, bei einem Gemeindefest von einem „Neger“ darauf hingewiesen worden zu sein, wo er sitzen könne. Besonders einige älteren Mitglieder der Gemeinde, insbesondere Frauen, hätten eine solche Haltung zum Ausdruck gebracht. Die explizite Aufnahme der PCG-Gemeinde, die auch in einer strukturellen Einbindung mündete, wurde so als Zeichen verstanden, dass man solchen Vorstellungen entgegentritt. Aus diesem Grunde wird es auch als notwendig beschrieben, zu vermeiden, dass Mitglieder der PCG-Gemeinde bestimmte Tätigkeiten auf dem Gelände ver-

358 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, KV, Passage ‚Zukunftswünsche‘.

359 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Motivationen‘.

richteten, etwa die Straße zu kehren, da dies als rassistische Ausnutzung missverstanden werden könnte. Auch eigene Vorurteile könnten durch den verstärkten Austausch miteinander abgebaut werden, so hätten etwa die gemeinsamen Feste, das Schauen von WM-Fußballspielen zwischen Deutschland und Ghana oder die Studienreise nach Ghana dazu beigetragen, dass bestimmte Stereotypen abgebaut werden konnten und man erkannt habe „Schwarz ist nicht gleich Schwarz“. Welche Vorurteile und Stereotypen konkret abgebaut werden konnten, explizieren die Interviewten allerdings nicht.

Auch in den anderen Gemeinden klingen solche Gedanken an, allerdings weniger pointiert. Auch scheinen sie nicht mit ähnlich konkreten Erfahrungen innerhalb der Kooperation verknüpft zu sein. Von fremdenfeindlichen Reaktionen auf die PCG-Gemeinden berichtet keine andere Gemeinde außer die der Kooperation Gelb. Eher wird generell davon gesprochen, dass die Zusammenarbeit eine Möglichkeit bietet, die „Offenheit und Toleranz“, besonders der Kinder und Jugendlichen, zu schulen und die Vorstellung der „Integration im Kleinen“ zu verwirklichen. Dies wird vor allem als Zeichen nach außen verstanden:

„Also was ich als Vorteil empfinde, das ist das äh man hier im Grunde genommen den Beweis hat, dass das Christentum auch etwas Völkerverbindendes hat. Das hört nicht an der Grenze Europas auf, sondern das geht darüber hinaus. [...] Das ist auch etwas wo man sagt, wir stehen hier zu Offenheit und Toleranz. Wir reden als Christen nicht nur davon, sondern wir machen das auch, indem wir zulassen, dass eine fremde Kultur in gewisser Weise hier auch ein Stück zu Hause hat.“³⁶⁰

Diese Aussage verknüpft das Zeichensetzen eng mit der Religion des Christentums und macht damit deutlich, dass es hier nicht nur darum geht, sich gegen Fremdenfeindlichkeit und Rassismus allgemein einzusetzen, sondern auch, das Christentum als positive verbindende, weltoffene Kraft darzustellen, die bestimmte Ideale nicht nur vertritt, sondern auch nach ihnen handelt. Das eigene Verhalten wird also eng mit dem Glauben verknüpft, mit dem die Kooperation hinsichtlich ihrer zeichensetzenden Funktion begründet wird. Zielgruppe scheinen dabei vor allem die Außenstehenden der Gemeinde zu sein.

e) Persönliches Interesse Einzelner

Ein wichtiger Faktor für das Zustandekommen der Kooperationen sowie für die Intensität des jeweiligen Verhältnisses der Gemeinden scheint im persönlichen Interesse der jeweiligen Führungspersonen innerhalb der landeskirchlichen Gemeinden zu liegen. Dieses Interesse kann unterschiedliche Gründe haben. In einem Fall hatte sich der Pfarrer im Rahmen seiner vorangegangenen Pfarrstelle schon sehr engagiert für eine Partnerschaft nach Tansania eingesetzt und eine Person aus dem Kirchenvorstand hat aus biographischen Gründen Verknüpfungen mit Südafrika. Aus diesem Grund sehen sich beide mit „Afrika“ verbunden und berichteten, dass sie deshalb die Anfrage der PCG-Gemeinde interessant fanden. In einem anderen Fall entwickelte der Pfarrer nach den ersten kurzen Kontakten und Gottesdiensterlebnissen mit der anfragenden Gemeinde ein starkes Interesse, welches vor allem emotional begründet zu sein schien:

„Ich glaube, dass er [der Pfarrer, CE] auch ganz persönlich angesprochen war von der Art und das als ganz persönliche Bereicherung empfunden hat. Und diese ersten Begegnungen also auch im Gottesdienst also das war so ein Novum also ähm die die die Art der Ghanaer und wie gesungen wurde und wie dann auch mal das mal mit dem Opfer war also und einfach dieses offene und herzliche und dieses Lachen immer [...] Und da war auch so ein starker Wunsch, also wirklich persönlich vom Pfarrer ausgehend, ein ganz starker Wunsch zu integrieren in diese Gemeinde rein, weil am An-

360 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Vorteil Weltoffenheit zeigen‘.

*fang waren da auch Gemeindeglieder die haben gesagt, also, wieso sind die jetzt hier und wer steht denn da da vorne und wieso singen die und was haben die an und so.*³⁶¹

Hier wird auch deutlich, dass der Pfarrer sich auch gegen Stimmen aus der eigenen Gemeinde behaupten musste und sich dafür intensiv einsetzte, die PCG-Gemeinde „in die Gemeinde hinein zu integrieren“. Auch der Pfarrer selbst berichtet im Interview, dass er die treibende Kraft bei der Entscheidung im Kirchenvorstand zur Aufnahme der PCG-Gemeinde in die eigenen Gemeinderäume gewesen sei.

Diese Schlüsselposition Einzelner wird auch dadurch bestätigt, dass in allen untersuchten Fällen kurz vor oder während des Beobachtungszeitraumes Pfarrerrinnenwechsel in der landeskirchlichen Gemeinde stattfanden bzw. die PCG-Gemeinde aufgrund des schlechten Verhältnisses zur Pfarrerin von sich aus die Gemeinde wechselte und sich gleichzeitig das Verhältnis entsprechend des Interesses der neuen Pfarrperson änderte. Während etwa in den Kooperationen Blau und Grün jeweils Personen die Pfarrstelle übernahmen, die explizit äußerten, dass sie wenig Interesse an der Zusammenarbeit hätten und in der Folge beide Seiten das Verhältnis als schlecht bzw. schlechter als zuvor beschrieben, wurde im Fall Rot das Verhältnis von beiden Seiten als sehr positiv erlebt, nachdem die PCG-Gemeinde den Ort wechselte und dort mit einem landeskirchlichen Pfarrer zusammenzuarbeiten begann, der großes Interesse bekundete. Im Fall Grün betonte die neue Pfarrerin im Gespräch auch, dass sie im Gegensatz zu anderen Arbeitsbereichen in Bezug auf die Kooperation keine gemeindliche „Verankerung“ einer Beziehung der Gemeinden zueinander bei ihrem Amtsantritt vorgefunden habe. Stattdessen würde alle Beteiligten von ihr erwarten, sich für verstärkte Kommunikation zu engagieren. Im Fall Gelb nahmen ebenfalls beide Seiten das Verhältnis als erschwert wahr, als über einen langen Zeitraum kein Pfarrer die landeskirchliche Gemeinde betreute. Sowohl der vorgegangene als auch der neue Pfarrer empfanden die Kooperation jeweils als Bereicherung, was auch mit positiven Beschreibungen der Beziehung koinzidierte.

Es kann also geschlussfolgert werden, dass die Einstellung einzelner Personen, insbesondere der Pfarrpersonen, von entscheidender Wichtigkeit dafür ist, ob eine Kooperation zustande kommt und ob diese in der Folge als positiv oder als negativ empfunden wird.

5.2.1.3 Zusammenfassung

Im Vergleich der verschiedenen Interessen und Motivationen, die auf PCG- und auf landeskirchlicher Seite in Bezug auf die Kooperationen bestehen, ergibt sich insgesamt folgendes Bild: Grundlage und Ursache für das Bestehen der Kooperationen finden sich in dem Wunsch der PCG-Gemeinden, Räume für das eigene Gemeindeleben, insbesondere für den sonntäglichen Gottesdienst zur Verfügung zu haben. Da sie nicht über ausreichend Mittel verfügen, ein eigenes Gebäude wie etwa eine nicht mehr genutzte Kirche zu erwerben oder Räume anzumieten, die sie alleine nutzen könnten, sind die darauf angewiesen, die Räumlichkeiten einer landeskirchlichen Gemeinde mitzunutzen. Darin besteht die ausschlaggebende Motivation, aus der sich auch die korrespondierende Haltung der landeskirchlichen Akteurinnen ableiten lässt, die sich am besten mit dem Begriff „Nächstenliebe“ umschreiben lässt. Darunter wird eine größtenteils als selbstverständlich, aber auch teilweise als besonders und als großzügig empfundene Reaktion auf diesen

³⁶¹ Interview Landeskirchliche Gemeinde Gelb, KV, Passage ‚Motivation‘.

Wunsch verstanden, dies zu ermöglichen, was in der Regel auch als religiös motiviertes Handeln gerahmt wird.

Darüber hinaus besteht eine Kongruenz zwischen beiden Seiten hinsichtlich des Wunsches nach mehr Miteinander. Allerdings bestehen hier graduelle Unterschiede, so dass dies auf PCG-Seite teilweise mit ökumenischen Vorstellungen aber auch mit sehr pragmatischen Wünschen, etwa in Bezug auf potentielle Möglichkeiten eigene Immobilien zu erwerben, verbunden wird sowie mit einer Vorstellung von „Integration“ in die deutsche Gesellschaft, während auf landeskirchlicher Seite Begriffe wie „Horizontenerweiterung“ und „Lernen“ im Zentrum dessen stehen, was die Befragten darunter verstehen. Auch wird die Idee der „Integration“ zwar wie auf PCG-Seite häufig mit der Vorstellung von Miteinander in Verbindung gebracht, doch während PCG-Akteurinnen damit vor allem Gleichberechtigung und verbesserte Chancen für die folgenden Generationen meinen, besteht auf landeskirchlicher Seite eine Tendenz, den eigenen Einfluss als dominant erhalten zu wollen. Als ähnlich zeigt sich jedoch die Nachrangigkeit dieses Interesses, da PCG-Befragte eher eine Priorität der Auslebung des Eigenen erkennen lassen und landeskirchliche Akteurinnen ebenfalls darauf verweisen, dass dies Vorrang haben sollte. Außerdem sehen letztere die „Mentalitätsunterschiede“ und die verschiedenen Charaktere der Gemeinden als große Hindernisse für die Möglichkeiten eines Voneinander-Lernens.

Abgesehen von diesen partiellen Überschneidungen herrschen sehr unterschiedliche Interessen vor. So wünschen sich die PCG-Gemeinden in erster Linie eigene Räume, über die sie alleine verfügen können, damit ihr Gemeindeleben sich ungehindert entfalten kann sowie eine verstärkte Integration von Anderen, insbesondere Deutschen, in die eigene Gemeinde. Dies geht auch mit dem Wunsch nach „Erweckung“ oder „Revival“ des christlichen Glaubens in Deutschland einher, insbesondere was bestimmte Glaubensinhalte, die die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes betreffen, angehen. Landeskirchliche Akteurinnen sprechen dagegen eher von finanziellen Überlegungen, die bei der Bildung der Kooperationen eine Rolle gespielt hätten, wobei nur eine Gemeinde explizit von durch die Kooperation entstehenden Mehreinnahmen ausgeht. Außerdem spielt für die landeskirchliche Seite der Wunsch nach Abgrenzung von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus eine Rolle, die auch als Möglichkeit der Darstellung des besonderen weltoffenen, toleranten Charakters des Christentums genutzt werden soll. Des Weiteren zeigt sich in den landeskirchlichen Gemeinden auch die Zentralität der Rolle Einzelner, insbesondere der Pfarrpersonen, für das Zustandekommen – oder die Beendigung – der Kooperationen.

Insgesamt besteht also eine Motivations- und Interessenlage, in deren Zentrum der PCG-Wunsch nach Räumen für das eigene Gemeindeleben geprägt ist und einem erlaubenden Reagieren der landeskirchlichen Gemeinden, welches von diesen als „Nächstenliebe“ verstanden wird, beantwortet wurde. Miteinander und „Integration“ sind dem nachgeordnete Interessen auf beiden Seiten. Abgesehen davon stellt sich die Motivations- und Interessenslage als disparat dar.

5.2.2 Fremdbilder in den Kooperationen

In diesem Abschnitt werden die verschiedenen Bilder, die die Mitglieder der landeskirchlichen und der PCG-Gemeinden voneinander haben, herausgearbeitet. Dabei werden wie im Begegnungsfeld ‚Partnerschaften‘ drei Dimensionen fokussiert: In welches Verhältnis werden die Kooperationspartnerinnen zum Eigenen gesetzt, in welchen Kontext werden sie verortet und welche primären Anknüpfungspunkte werden zwischen dem Eigenen und ihnen gesehen.

Zunächst wird der Blick der PCG-Gemeinden auf die landeskirchlichen beleuchtet, daran anschließend der Blick der landeskirchlichen Gemeinden auf die PCG-Gemeinden.

5.2.2.1 Der Blick der PCG-Gemeinden auf die landeskirchlichen Gemeinden

a) Geschwister im Herrn und ‚Gatekeeper‘

Das Verhältnis, in dem sich die Mitglieder der PCG-Gemeinden in Bezug auf ihre Counterparts sehen, ist nicht einheitlich, so dass der Blick auf die landeskirchlichen Gemeinden von zwei unterschiedlichen Eindrücken geprägt ist: Ein Teil der befragten Gemeinden sieht in ihnen in erster Linie Gastgeberinnen, die aufgrund ihres Hausrechtes die Regeln vorgeben, nach denen das eigene Gemeindeleben abzulaufen hat und die dementsprechend auch die Möglichkeiten haben, Sanktionen anzudrohen und durchzusetzen. Dazu gehört auch der mögliche Entzug des Zugangs zu den benutzten Räumen. Für andere Gemeinden steht eher die christliche Geschwisterschaft der beiden Gemeinden und ihren Mitgliedern im Vordergrund und die Möglichkeiten, die sich der eigenen Gemeinde durch die Kooperation eröffnen haben. Während erstere Perspektive vor allem innerhalb der Kooperationen Blau, Grün und Rot 1 vertreten werden, lassen Beteiligte der Kooperationen Gelb und Rot 2 eher letztere erkennen. Gemeinsam jedoch ist allen Äußerungen zum Thema, dass grundsätzlich die Einschätzung besteht, als Christinnen durch den Glauben miteinander verbunden zu sein und sich auch liturgisch und in Bezug auf die konfessionelle Tradition sehr wenig voneinander zu unterscheiden. So betonen etwa auch Mitglieder der Session aus der Kooperation Blau, dass die grundlegende Verbindung zwischen den beiden Gemeinden darin besteht, „den gleichen Gott anzubeten“ und „denselben Glauben“ zu haben. Dies bezieht sich jedoch nicht auf das Verhalten der Gemeinden zueinander, sondern spiegelt eine Glaubensüberzeugung wider, die unabhängig von der konkreten Beziehungskonstellation vertreten wird. In Bezug auf die tatsächlich existierende Beziehungsdynamik wird das Verhältnis hier eher als ‚Gastgeberschaft‘ beschrieben, innerhalb dessen die Handlungsmöglichkeiten zwischen Gästen und Gastgeberinnen ungleich verteilt sind und ein Verhältnis vorherrscht, welches das Handeln der ‚Gäste‘ tendenziell eher einschränkt. So berichtet ein Mitglied der Session der Kooperation Rot 1 über die Beziehung zur landeskirchlichen Gemeinde bzw. deren Pfarrerin:

„Jetzt haben wir viele (3) ich werde nicht sagen Probleme aber (1) als wir damals hinkamen hatten wir viele Freiheiten. Sag ich mal so. Ja? Wir dürfen alle (2) Gemeinderäume benutzen damals, wir konnten jeden Samstag dorthin für die Gruppentreffen, Männer, Frauen, Chor, Singingband und so, können wir jeden Samstag oder jedes Wochenende waren wir da, Samstag und dann in der Woche waren wir (1) wir waren Dienstag da, Donnerstag war Choir und Freitag, dienstags, freitags war Bibelstunde. (2) genau. Jeden Samstag andere Gruppen da, sonntags Gottesdienst. Normaler Gottesdienst. Und seitdem irgendwie, weiß ich nicht. Seitdem wir den Pastor von Ghana bekommen hat, hat [die Pfar-

Diese Schilderung macht deutlich, dass das Verhältnis aus der Sicht der sprechenden Person vor allem durch willkürliches und nicht nachvollziehbares Verhalten der landeskirchlichen Pfarrerin geprägt ist, welches Möglichkeiten nicht eröffnet, sondern existierende Handlungsspielräume einschränkt. Während anfänglich Räume und Zeiten während der Woche und am Wochenende der Gemeinde zur Verfügung standen, beschränkt sich der Zugang der PCG-Gemeinde zum Zeitpunkt des Gespräches auf ein Fenster von drei Stunden am Sonntagnachmittag. Da dafür keine Begründung geliefert wird, erklärt sich die Befragte die Einschränkungen mit der Verärgerung der Pfarrerin über Fehlverhalten der PCG-Mitglieder. Doch trotz ihrer Versuche, Änderungen herbeizuführen und dem Angebot, mehr Miete zu zahlen, verringerten sich die zugestandenen Rechte der PCG-Gemeinde weiter. Diese Darstellung zeichnet ein Verhältnis, in welchem nur eine Seite die Möglichkeit der Reglementierung und Sanktionierung hat, während die andere Seite über wenige oder keine Handlungsoptionen verfügt. Diese Dynamik beschreibt ein Mitglied der Session im Fall Blau im Interview als Gastverhältnis:

Die Befragte schildert ihre Sicht des Verhältnisses sehr klar als ungleich, als geprägt von Respektlosigkeit und der Vorstellung auf der gastgebenden Seite, das Eigene habe höhere Priorität. Aus diesem Grunde müsse die andere Gemeinde mit ihren Bedürfnissen zurücktreten und akzeptieren, dass Privilegien entzogen werden. Das Gastverhältnis, welches hier beschrieben wird, ist also vornehmlich durch Unterschiede in Handlungs- und Durchsetzungsmöglichkeiten geprägt. Insgesamt ist der häufigste verwendete Begriff in allen befragten PCG-Gruppen für die landeskirchliche Gemeinde der der „gastgebenden Gemeinde“ bzw. „host church“.

363 Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Zukunft der Kooperation II‘.

Zu dieser Einschätzung der Beziehung und der Wahrnehmung der landeskirchlichen Rolle als die der Gastgeberin gehört auch die Einschätzung der eigenen Rolle als „Gast“, der sich möglichst in einer Weise verhält, die die vorgegebenen Regeln akzeptiert und keinen Anlass für Sanktionierungen bietet. Wiederholt beschreiben Befragte der Gemeinden der Kooperationen Grün, Rot 1 und Blau, dass sie sich bemühen, ein solches Verhalten unter ihren Mitgliedern durchzusetzen. Wie bereits oben geschildert, bedeutete dies in der Kooperation Grün beispielsweise, dass kleinere Einschränkungen in Bezug auf die Möglichkeiten von einzelnen PCG-Mitgliedern akzeptiert wurden, um größere, die die Gemeinde als Ganze betroffen hätten, zu vermeiden. Die gleiche Gemeinde beschreibt dementsprechend den Grund für die grundsätzliche Erlaubnis der landeskirchlichen Gemeinde, deren Räume zu nutzen, folgendermaßen:

„The thing is, like, we'll some kind of like adjust ourselves to the system. Ya? Because in the first place okay like she said before that we are loud but we are not uh as loud as some other congregations. Ya, I mean we don't exaggerate with the noise right. Some really do exaggerate. [...] There are some churches who do this so called Allnight, allnight services, and you can imagine when we do this all night with drums and all this and it's so loud, they will call the police and there has not been a single day when they called the police, the police came here because of the noise or something like that. Ya? Because the noise is quite often a point that really uh like uh breaks relationships. And we also try to keep the place neat, ya? Like when we are going to the Gemeindehaus we just coordinate the dates and the times with them so we don't have conflict like when they have something coming on here they tell us ahead, we are going to have something here so can you maybe go to the Gemeindehaus and do the service there. So like it's kind of uhm (2) harmony in the relationship. That's the way I see it.“³⁶⁴

Innerhalb des hier vorgestellten Gastverhältnisses, ist es die Pflicht des Gastes, möglichst wenig zu stören, weswegen die Tatsache, dass die Gemeinde weniger Lärm verursache als andere und die geplanten Veranstaltungen der gastgebenden Gemeinde durch Ausweichen auf andere Räume ermögliche, als ausschlaggebend dafür angesehen wird, dort willkommen zu sein.

Anders sieht das Bild aus, welches die Gemeinden in den Kooperationen Gelb und Rot 2 von ihren landeskirchlichen Pendants haben. Hier werden vielfach Begriffe wie „Familie“, „unsere Brüder und Schwestern“ oder auch „eins in Christus“ verwendet, um das Verhältnis zueinander zu beschreiben. Auch werden dafür Adjektive wie „fantastisch“ oder „exzellent“ verwendet und mehrfach fällt der Begriff „love“, um deutlich zu machen, wodurch die Beziehung geprägt ist. Ein typischer Austausch dieser Gemeinden über die Einschätzung über das eigene Verhältnis zur landeskirchlichen Gemeinde ist der folgende:

Ef: We are happy, that we have gotten here. And we don't have any problem. And they always smile to us even when we have some problem [...] The relationship is so great. That's what I see and it's a great love that they show to us. I like that very much.

[...]

Cf: The last time I was talking to Mama, I told her, it seems this church is ours. Because we are more here than they themselves. We are here on Sunday, we are here on Tuesday, Friday, Wednesday, every second Wednesday, Fridays, Saturdays. So it seems we are at home. At this church we didn't have at the last congregation, we can go to every corner on this compound, if there is anything we just send a mail, or what happen, we asked if it will be okay, or we call him, the pastor, and he says let me check, if there is no program, no, what do you say, if there is no program going on here, you can use the room, sometimes when we come here we are up and down. So we can move here freely.

Bm: ^L and even if there is there is going to be something within the week and he knows that we are here he needs to ask, whether we allow that. So we are now part of the system, when we say no, it will not be done. So I think it is something that you don't experience somewhere. [...] Sometimes you asked, if we are not, we don't agree to that, it will not happen, when we say, yeah, it is something not commonly found anywhere.

³⁶⁴ Interview PCG-Gemeinde Grün, Session, Passage ‚Was die Deutschen davon haben‘.

[...]

*Ef: One day I was conversing with the pastor and I asked him, pastor you didn't invite us to this Erntedankfest. And he said, Oh I'm sorry, I'm sorry, we will invite you next time, like we are family.*³⁶⁵

Die Konversation zeigt, dass das Verhalten in direkten Begegnungen sehr positiv erlebt wird, so lächle man sich gegenseitig an, Anfragen an den Pfarrer werden zügig und unkompliziert beantwortet und sogar Einforderungen von Einladungen werden freundlich und beziehungsbejahend begegnet. Man fühle sich als „Familie“ und in den Räumen „zu Hause“, sogar mehr als die landeskirchliche Gemeinde selbst, denn diese nutze den Ort weniger. Diese Einschätzung der Aneignung der Räume durch intensive Nutzung sticht in der Beschreibung des Verhältnisses sehr prominent heraus und scheint für die Einschätzung der Rolle der landeskirchlichen Gemeinde von entscheidender Bedeutung zu sein: Im Vordergrund stehen die Möglichkeiten, die sich durch die Beziehung für die eigene Gemeinde ergeben haben sowie die Art und Weise der Kommunikation über deren Modalitäten.

In der PCG-Gemeinde des Falles Gelb wird ebenfalls betont, dass durch die unterschriebene Satzung ein Verhältnis wie zwischen „Geschwistern“ entstanden sei, dass es gleichberechtigten Austausch und die Möglichkeit der Nutzung aller Räume zu allen benötigten Zeiten gäbe. Dort steht aber auch der Austausch in gemeinsamen Gottesdiensten und bei Festen im Fokus, der ein gegenseitiges Lernen und „Integration“ ermögliche. So wachse man als „Brüder und Schwestern“ durch den gemeinsamen Konfirmationsunterricht, Gebete, Lieder oder Koch- und andere Workshops. Diese Verhältnisbeschreibung als Geschwister geht also über die Ermöglichung von Gemeindeleben und den freundlichen, herzlichen Umgang Einzelner hinaus, so dass auch eine positive Beziehung im Sinne eines Kennenlernens und Miteinanderhandelns zwischen Einzelnen und den beiden Gemeinden insgesamt darunterfällt.

Trotz dieses Unterschieds fällt in beiden Gemeinden auf, dass das positive Bild der jeweils anderen Gemeinde vor allem dadurch zustande kommt, dass die eigenen Möglichkeiten – sei es in Form von Raumnutzung oder im Sinne einer „Integration“ in die deutsche Gesellschaft bzw. Kirche – durch das Verhältnis ausgeweitet werden und diesbezüglich Anstrengungen von der landeskirchlichen Seite unternommen werden. Daraus ergibt sich, dass auch bei einer solchen Rollenzuschreibung die Ermöglichung – und damit implizit auch die Option der Verweigerung – von Handlungsoptionen ausschlaggebend ist. Dafür spricht etwa auch der Hinweis der Gemeinde Grün, dass die ehemalige landeskirchliche Pfarrerin, zu der sie nach eigener Auskunft ein sehr gutes Verhältnis hatten, „wie eine Mutter“ für sie war. So habe sie etwa immer dafür gesorgt, dass der Kirchraum für die Gemeinde geheizt sei und habe die Gemeinde ermutigt, ihren Gottesdienst mit großer Lautstärke zu feiern, da sie dies auch für die eigene Gemeinde als Gewinn ansah. Auch hier wird deutlich: Ihre Rolle gegenüber der PCG-Gemeinde und deren Sicht auf sie ist vor allem dadurch geprägt, dass sie Handlungsspielräume erweitert hat anstatt sie zu verschließen. Der Vergleich mit einer Mutter lässt aber auch darauf schließen, dass sie hier zwar um eine fürsorgliche und liebevolle Rolle der Gemeinde gegenüber einnahm, doch impliziert er gleichermaßen die Möglichkeit der Regulation und der Verweigerung von Gewünschtem. Auch in der Gemeinde der Kooperationen Rot sprechen die befragten Akteurinnen wiederholt von der landeskirchlichen Gemeinde als der „Mutterkirche“.

³⁶⁵ Interview PCG-Gemeinde Rot, Session, Passage 'We are like family'.

Eine Analogie, die von mehreren Gemeinden benutzt wird, welche in besonderer Weise verdeutlicht, in welchem Verhältnis die Gemeinden ihres Erachtens zueinander stehen, ist das der biblischen Geschichte von Josef und Pharao:

„We don't know the new pastor. Just like in the bible, there came a new pharaoh who didn't know what Joseph has done. The Egyptians. It's in the bible. Exactly what is happening. We don't know. The new pastor for the past three months or six months. We don't know [...] He is not familiar with our lifestyles, he is not familiar, he has German mentality.“³⁶⁶

Es besteht immer die Möglichkeit, dass ein neuer Pharao kommt, der Josef und sein Volk nicht kennt und dieses in der Folge unterdrückt. Letztlich liegt es also in der Hand des landeskirchlichen Pfarrers, wie das Verhältnis sich gestaltet, je nachdem ob er Türen öffnet oder verschließt, ob er die andere Gemeinde wert- oder geringschätzt. Hier zeigt sich auch die Bedeutung, die dem „einander kennen“ zugesprochen wird. So kenne der Pfarrer die Gemeinde nicht, was als Erklärung dafür gesehen wird, dass er bestimmte Handlungsspielräume verringert. Umgekehrt beschreibt die Session der Gemeinde im Fall Rot 2, die das Verhältnis im Gespräch auch mit der biblischen Josephsgeschichte beschreibt, jedoch zu Lebzeiten Josephs, den landeskirchlichen Pfarrer als jemanden, der sowohl Afrikaerfahrung mitbringt als auch eine große Familie habe und insofern ihre Art des Lebens und ihre Werte kenne und teile. So wird besonders die Pfarrperson als Schlüsselfigur verstanden, deren Bezug zum Eigenen ausschlaggebend dafür ist, wie das Verhältnis sich gestaltet, als Gastgeberschaft oder als Geschwisterschaft. Sie werden also im Sinne von ‚Gatekeepern‘ verstanden, die Türen öffnen aber auch verschließen können. Die PCG-Gemeinden sehen sich demgegenüber in der Rolle derjenigen, die sich anpassen und auf Änderungen reagieren müssen, die also an die Tür anklopfen und warten, bis sie hineingerufen werden. Und im Zweifelsfall wieder hinaustreten müssen.

Eine Ausnahme bildet auch in dieser Hinsicht der Fall Gelb. Um zu verhindern, dass ein neuer Pfarrer die grundlegenden Parameter der Kooperation verändert und die Ausübung des PCG-Gemeindelebens erschwert, wurde die Satzung verabschiedet. Dadurch werden die Gemeinden zu Vertragspartnern, deren Zusammengehörigkeit innerhalb einer Gemeinde und damit auch deren Rechte und Pflichten festgeschrieben sind. Aus Sicht der PCG-Gemeinde werden sie dadurch zu gleichberechtigten Partnerinnen, zu wahren Brüdern und Schwestern in der einen Gemeinde Gottes.

b) Deutschland/Europa als kirchliches und spirituelles Ödland

Der primäre Kontext, in den die PCG-Akteurinnen ihre Kooperationspartnerinnen einordnen ist „deutsch“ bzw. „europäisch“, wobei die beiden Begriffe durchgehend synonym verwendet werden. Die Kategorie „deutsch/europäisch“ bildet den primären Bezugsrahmen, mit Hilfe dessen das beobachtete Verhalten der landeskirchlichen Gemeinden und ihrer Mitglieder konzeptualisiert wird. Die daraus resultierenden Attribuierungen haben teilweise neutralen Charakter, die meisten werden aber im Zusammenhang mit Wertungen beschrieben, von denen die Mehrzahl negativ ausfällt. Dem gegenüber steht das Eigene, in der Regel als positiver Kontrast, welches als „ghanaisch“ oder – was häufiger der Fall ist – als „afrikanisch“ verstanden wird. In einigen Äußerungen werden dafür auch die Begriffe „Mentalität“ oder „Kultur“ benutzt. Diese bei-

³⁶⁶ Interview PCG-Gemeinde Blau, Session, Passage 'Getting to know and learning from each other'.

den Kategorien, „deutsch/europäisch“ und „ghanaisch/afrikanisch“ werden als grundsätzlich verschieden bzw. „anders“ oder „different“ angesehen.

Primär ist dabei der Blick auf die Gemeinden als Kirche bzw. auf deren Mitglieder als Christinnen, die sich in den beiden verschiedenen Kontexten entfalten, fokussiert. So werden die Deutschen vor allem darüber beschrieben, wie sie ihre Gottesdienste im Vergleich zur eigenen Gottesdienstpraxis abhalten, wozu etwa eine kurze Predigtdauer, wenig körperliche Bewegung, ruhiger Gesang, vorgegebene Gebete und die deutsche Sprache gehören. Auch kämen dort grundsätzliche „deutsche“ Eigenschaften zum Tragen, wie etwa „Pünktlichkeit“ oder „Disziplin“. Diese Andersartigkeit wird in den geführten Interviews zunächst postuliert und neutral bewertet, jedoch wird sie von einigen der Befragten als Ursache für Konflikte zwischen den Gemeinden gesehen: Weil man Gottesdienste auf sehr unterschiedliche Art und Weise feiere, basierend auf seiner Zugehörigkeit zur Kategorie „deutsch/europäisch“ bzw. „ghanaisch/afrikanisch“, können bestimmte Erwartungen nicht erfüllt werden, was zu Unverständnis, fehlender Anerkennung oder Forderung nach einer Änderung des eigenen Verhaltens führe:

„Africans or Ghanaians are very noisy. Germans are not noisy. So whenever they they we approach or uhm any Ghanaian or any African encounter with a German there is a problem. There is a social problem. Even how to keep the place uhm (1) how to maintain the place uhh (2) that is that is that is () I put this thing here the next time you come it's there. He wants it to be here. So we have to we have to. So it's a problem. We cannot say that the problem it's from here?. Or from from us. But it's part of you know human human uhm uhm character that sometimes very difficult to control you know you can't control it.“³⁶⁷

Abgesehen von diesen reinen, grundsätzlich wertfreien Gegenüberstellungen der beiden Gruppenzuordnungen lassen die interviewten PCG-Akteurinnen auch vielfache Wertungen dessen erkennen, was sie als „deutsch/europäisch“ einordnen. Positiv schätzen entsprechend einige der Befragten die kürzere Gottesdienstzeit ein, was mehr Zeit für sonntägliches Familienleben ließe. Andere schätzen die thematische Aufteilung der Fürbitten oder im Gottesdienst eingesetzte Anspiele zur Verdeutlichung von biblischen Texten. Insgesamt werden aber eher wenig Aspekte „deutscher“ Gottesdienste benannt, die für gut befunden werden. Ähnliches ist in Bezug auf das säkulare Leben festzustellen: Zwar werden einzelne Facetten des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland wertgeschätzt, doch finden sich nur wenige Aussagen dazu in den geführten Interviews. Dazu gehört eine hohe Wertschätzung für soziale Errungenschaften wie etwa das Rentensystem oder für die Bereitschaft, Menschen finanziell zu unterstützen, sei es im eigenen Land oder durch weltweite Hilfsaktionen. Sehr positiv wird auch der mit der Kategorie „deutsch/europäisch“ verbundene Wert der „Freiheit“ eingeschätzt, der die Lebensrealität der eigenen Gemeindemitglieder durch ihren langjährigen Aufenthalt in Deutschland nach eigener Darstellung schon nachhaltig verändert hat und der dem „Ghanaischen“ entgegengesetzt wird. Dies wird von mehreren Personen in verschiedenen Kontexten erwähnt. Was die Interviewten darunter konkret verstehen, führen sie nicht aus, doch wird anhand dieses Begriffes deutlich gemacht, inwiefern sich Ghanaerinnen in Ghana und solche in Deutschland unterscheiden:

„Wir identifizieren uns als Ghanaer. Aber wir sind Ghanaer in Deutschland. I'm an English man in New York. @wir sind Ghanaer in Deutschland@ also es ist beides. Wir wissen ja wie hier (2) wie man hier lebt, man hat die Freiheit, man

367 Interview PCG-Gemeinde Rot, P1, Passage ‚Beziehung zur lk. Gemeinde‘.

*hat, es ist anders. [...] Ghanaer in Deutschland, Ghanaer in Amerika, Ghanaer in aber wir sind anders, es ist anders. Und die Gemeinde kann man nicht eins zu eins so übersetzen. Wir haben zwar das Gesangbuch, wir haben den Glauben, wir haben die, aber es ist anders.*³⁶⁸

Ein ghanaischer Pfarrer, der nur für einen begrenzten Zeitraum in Deutschland arbeitete, weist in einem Interview ebenfalls auf diese Unterschiede hin, macht aber gleichermaßen deutlich, dass dies aus seiner Perspektive auch stark negative Effekte hat, da dies etwa auch mit einer größeren „Respektlosigkeit“ unter den in Deutschland lebenden Ghanaerinnen gegenüber Älteren und Autoritätspersonen wie etwa Pfarrpersonen einherginge. Damit kontrastiert er ebenfalls das „Ghanaische“ in Ghana mit dem in Deutschland, konnotiert letzteres aber weitaus pessimistischer, wodurch auch eine damit verbundene Skepsis gegenüber dem zum Ausdruck kommt, was er als „deutsch“ bzw. „europäisch“ konzeptualisiert. Dadurch wird ein Perspektivunterschied deutlich zwischen den Gemeinden als dauerhaft in Deutschland lebender Gruppe und ihren Pfarrerinnen, die in der Regel lediglich für einige Jahre nach Deutschland entsandt werden, um dort eine Gemeinde zu leiten. Während beide Gruppen sich der Kategorie „ghanaisch/afrikanisch“ zuordnen und dies einer Vorstellung des „Deutschen/Europäischen“ gegenüberstellen, ist bei ersterer Gruppe eine weitere Gegenüberstellung zu beobachten, die zwischen „ghanaisch“ und „ghanaisch in Deutschland“ unterscheidet und bestimmte dem „Deutschen“ zugeordnete Eigenschaften für sich in Anspruch nimmt.

Trotz dieser partiellen Aneignung und Wertschätzung bestimmter „deutscher“ Attribute, lassen die interviewten PCG-Akteurinnen extensive Kritik an dem erkennen, was sie einem Deutschsein zuordnen. Dies bezieht sich wiederum einerseits auf grundsätzliche gesellschaftliche Realitätskonstruktionen und andererseits auf kirchliche Zusammenhänge. Hinsichtlich des säkularen Lebens wird beispielsweise die Praxis kritisiert, ältere Menschen in Seniorenheimen versorgen zu lassen und diese selten zu besuchen. Auch beobachten die Befragten eine häufige Unzufriedenheit unter Deutschen trotz eines hohen Lebensstandards, was sie auf fehlende familiäre Bindungen zurückführen und auf die konzeptionelle Beschränkung der Familie auf Eltern und ihre Kinder. Auch dem wird eine entsprechende „ghanaische“ bzw. „afrikanische“ Praxis entgegengestellt, die demgegenüber positiv bewertet und bevorzugt wird. Im Hinblick auf den gesellschaftlichen Umgang „der Deutschen“ mit Ghanaerinnen deuten einige wenige der Befragten an, dass es schwer sei, von ihnen anerkannt und gefördert zu werden, insbesondere für die Kinder und Jugendlichen der Gemeinde. So würden sie nicht als Deutsche gesehen und würden in schulischen Zusammenhängen diskriminiert, was besonders ein Pfarrer sehr klar formuliert:

„One of the people from the church he was pastoring, I think, I think he only graduated last year. And this guy during a round of introduction he said I'm a German. And [a German pastor, CE] said yeah, we know you are. You have a German Pass. But where do you really come from. And I've kept this statement you know? Uhm so I mean that tells me that you for the maybe if I generalize it, then for the German you cannot be a German just by Pass you know? @ (3) @ and I found that as a way my mind I was I don't know how the guy how deep he will reflect on that, he say ya, we know that you have a German Pass but, uhm where do you really come from. [...] This is Germany. I mean in the sense the people themselves have not really been able to be well (2) incorporated into the system here, I think. Ja, I think these children, the children who are coming have that chance. Because I mean they are born here, they have studied here, they are almost coming at par with the Germans. And they may be able to challenge such views. [...] The children they already maybe conscious or unconscious but I think they do have it already. Who am I. And I think, the problem will even deepen, when they suffer any kind of discrimination in the school. And they say they do. About Note, in the

368 Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Ghanaer in Deutschland‘.

*school. I hear some of the parents complain sometimes, they have to take the work back to the teachers to show them you marked the child right but when you are recording you recorded something else. For instance. And I think that is one area where they really suffer. And it becomes a discouragement for them to try to work harder. And some of them will always say, I mean the young people will, I don't plan to go to university, because they have set a very low level for themselves, even before they complete school. You see? And I think partially also, it's maybe because well, my parent is just doing cleaning work so if I don't clean I go and work in a restaurant as a chef, maybe. I don't know. Yeah, so that's an issue.*³⁶⁹

Das Verständnis der Deutschen vom „Deutschsein“ wird hier als unabhängig von Pass und Staatsbürgerschaft konstruiert dargestellt, was Schwierigkeiten für Ghanaerinnen mit sich bringe, in das „System eingliedert zu werden“ („to be incorporated into the system“). Das habe auch Identifikationsprobleme für die Jugendlichen zur Folge, die sich fragen müssten „Wer bin ich“ („Who am I“). Zusätzlich erlebten sie auch Diskriminierung in der Schule, was wiederum zum Verlust von Motivation und Selbstwertgefühl führe, wozu auch der geringe soziale Status der Eltern beitrüge. „Deutsch“ wird hier also auch mit einem exklusiven und diskriminatorischen Zugehörigkeitsverständnis in Verbindung gebracht, welches sich in negativer Weise besonders auf die nachfolgende Generation in Bezug auf ihre Identitätsbildung und ihre Zukunftschancen auswirkt.

Besonders in Bezug auf kirchliches Leben übersteigt eine negative Einschätzung die dargestellten positiven Wertungen quantitativ bei Weitem. Diese lassen sich grob in zwei Themengebiete aufteilen: Zum einen wird eine fehlende „Lebendigkeit“ in den Gottesdiensten diagnostiziert, die dafür verantwortlich gemacht wird, dass es den „deutschen“ Gemeinden an jugendlicher Partizipation fehlt und in der Folge grundsätzlich an aktiven Mitgliedern. Zwar hätten die einzelnen Gemeinden sehr viele nominelle Mitglieder, doch würden diese nicht kommen und die Angebote der Kirche nicht wahrnehmen. Dabei sei nicht unbedingt das Problem, dass in Deutschland niemand mehr an Gott glaube, sondern dass die Kirche für diese Menschen nicht attraktiv sei. Dies habe zur Folge, dass die Kirche „sterbe“ und keine gesellschaftliche Relevanz mehr entfalten könne:

*„So we were always on top, modern as we changed a lot of things. It's if the PCG Ghana stays uhm, uhm, uhm, sometimes certain things have been done over and over again. There should be a change. If you come here they manage I mean the church in Germany I mean if you take evangelical church you won't see the (young) people there because it's not lively. Why is it not lively? You see the the every age has its own uhm (quality) what it takes if I am maybe a youth I know what I want because the environment in which I live has also an influence in my life. So I have to change it. The church must also adapt to certain systems. You see? Uhm () they listen to pop-music, rap and the rest. The in the church there is no music nothing and the children are different from the children of yesterday. So it has to go side on side with the with the changing of the world. Not that people go into the world but you know adapting certain things. Playsystems and other things. Which are also good for the growth of the church. So if I don't if I don't use maybe guitars or instruments in the church uhm it retards the progress. You know we Ghanaians we love going to church. Make a lot of noise. So when you go here and there is no noise. You feel you have not been you know in a church. You know the church here in Europe its dying. People are not going. They had this Erntedankfest last (1) you I learnt there are over three thousand or so registered in this church. And I counted there were about thirty people. (2) And no one is there but the programme says it's for the young and old. We only have only the old people.*³⁷⁰

Durch die Gegenüberstellung mit der „modernen“ Kirche in Ghana und dem ghanaischen Enthusiasmus in Bezug auf „lebhaft“ („lively“) Gottesdienste, stellt der Interviewte die prekäre Situation der evangelischen Kirche in Deutschland in besonderer Weise heraus. Seines Erachtens ist die Kirche in Europa insgesamt in ei-

369 Interview PCG-Gemeinde Blau, P1, Passage 'The PCG-congregation'.

370 Interview PCG-Gemeinde Rot, P1, Passage ‚Ghanaische und deutsche Kirchen‘.

nem Sterbeprozess begriffen, was er darauf zurückführt, dass die Kirche nicht in der Lage sei, die Bedürfnisse der Jugend aufzugreifen und ihre Formen, insbesondere ihre Musik, zu ändern. Andere Gesprächspartnerinnen der PCG-Gemeinden weisen darauf hin, dass die Jugend direkt nach der Konfirmation aus der Kirche verschwinde und erst wieder zurückkehre, wenn sie selbst zu den Älteren gehörten. Ein Grund dafür seien auch die fehlenden Partizipationsmöglichkeiten für Jugendliche in Kirche und Gottesdienste. Darin wird ein großes Problem gesehen, dem aber ihrer Meinung nach von der „deutschen“ Kirche nicht ausreichend begegnet werde.

Zum anderen wird ein Bereich kritisiert, der die Glaubensinhalte der „deutschen“ Christinnen betrifft, insbesondere der Pfarrerinnen. Hier werden in Bezug auf den Glauben an die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes Defizite konstatiert, die darauf zurückgeführt werden, dass in Deutschland ein zu großer Fokus auf naturwissenschaftliches Wissen gelegt werde, unter anderem auch in der Kirche und unter der Pfarrerschaft. In der Folge sei eine grundsätzliche Haltung entstanden, die die Befragten als „only seeing is believing“ bezeichnen. Deutschland sei deswegen von einem Zentrum der Reformation und der Mission zu einem „geistlichen Ödland“ geworden, in dessen Kirche der Heilige Geist nicht mehr zu finden sei, denn er sei „schlafen gelegt“ worden (siehe die ausführliche Darstellung dieses Aspektes in Kapitel 5.3).

Insgesamt kann also festgestellt werden, dass die Kategorie, die für ein Einordnen der Kooperationspartner in einen Kontext vornehmlich verwendet wird, die des „Deutschen/Europäischen“ ist, was teilweise mit den Begriffen „Kultur“ oder „Mentalität“ gefasst wird. Diese wird dem Eigenen, das als „Ghanaisch/Afrikanisch“ konzeptualisiert wird, gegenübergestellt. Diese beiden Kategorien zeichnen sich in den Augen der PCG-Mitglieder einerseits durch ihre reine Unterschiedenheit aus, was zwar zu Problemen in der Kooperation führe aber keine Hierarchisierung aus sich heraussetzt. Andererseits werden sie durchaus gewertet, so dass einige der Attribute des ‚Deutschen‘ positiv zu stehen kommen, wie etwa Pünktlichkeit, Hilfsbereitschaft oder Freiheit, die man sich teilweise selbst angeeignet habe, weswegen die eigene Identität in diesem Zusammenhang als „ghanaisch in Deutschland“ bezeichnet wird. Außerdem werden zahlreiche negative Wertungen mit Attributen des „Deutschen“ verbunden, wozu auch ein diskriminatorisches Zugehörigkeitsverständnis zu dem was „deutsch“ ist gehört. Insbesondere in Bezug auf kirchliche bzw. Glaubenszusammenhänge werden substantielle Defizite konstatiert. Dies betrifft vor allem die Anstrengungen der Kirche allgemein Menschen, aber vor allem Jüngere, an sich zu binden bzw. zu gewinnen sowie den als fehlend erachteten Glauben besonders evangelischer Kirchenmitglieder und ihrer Pfarrerinnen an die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes. In der Folge wird dem „Deutschen“ eine öde bzw. sterbende Kirchlichkeit und Christlichkeit zugeordnet.

c) Mitchristinnen, Integrationsort und Lernende

Der grundsätzliche Anknüpfungspunkt, der zwischen den landeskirchlichen Gemeinden und den eigenen gesehen wird, besteht in der oben beschriebenen Vorstellung, als Christinnen im Glauben verbunden zu sein, insbesondere, da sich die Landeskirchen und die PCG in den Augen der Befragten durch Geschichte und konfessionelle Identität sehr nahestehen. So verweisen mehrere Interviewpartnerinnen auf die Tatsa-

che, dass in der theologischen Ausbildung und im pastoralen Amt zwischen den Kirchen reger Austausch bestünde und die PCG das Erbe der aus Deutschland stammenden Missionarinnen in Ghana sehr hochhalte. Auch gäbe es nur wenige Unterschiede in der Liturgie, die im Grunde dieselbe wäre, auch wenn sie etwas anders ausgestaltet wird. Dies wird auf die jeweilige Herkunft zurückgeführt. In diesen Unterschieden werden zwar gravierende Barrieren gesehen, die die beiden Gruppen grundsätzlich voneinander unterscheiden (s. vorangegangenes Kapitel), doch besteht auch bei mehreren interviewten Einzelpersonen und Gruppen der Wunsch, mehr voneinander zu wissen, mehr gemeinsame Aktivitäten durchzuführen und sich zu „integrieren“. Wie in Kapitel 5.2.1.1 ausgeführt, ist die Motivations- und Interessenslage diesbezüglich nicht einheitlich, weswegen man nicht von einer grundsätzlichen und durchgängigen Vorstellung der landeskirchlichen Partner als „Integrationsort“ sprechen kann. Dennoch ist zu vermerken, dass mehrere interviewte Akteurinnen der PCG-Gemeinden darauf verweisen, die Kooperation als Möglichkeit für eine verstärkte Zugehörigkeit zum Christentum in Deutschland und zur deutschen Gesellschaft zu sehen:

„Momentan kommt mir so diese Gastvorstellung immer vor. Wir sind Gast hier, wir sind Gast da und wir sind Gast da. Und ich denke mal, Zukunftsvision ist da, dass wir sagen können, das ist unser Eigentum, unsere Gemeinde, die Juden haben ihre Gemeinde, die Muslims haben ihre Gemeinde, dass wir auch ein Teil von diesem Land sind. Dass wir sagen, wir sind @Ghanaer in New York@ in [dieser Stadt, CE], ne? Dass wir auch unsere eigene Gemeinde haben und dass wir sagen wir können unsere Gottesdienste und dass die Leute auch sich wohlfühlen und dass ein Stück Heimat für die. Ne? Christentum ist eine Familie. Es ist eine Familie, so seh ich das und ähm wenn man nicht zu Gast ist, dann fühlt man sich auch zu Hause. [...] Christentum kannst du dich nicht abspalten. Christentum ist ein Christentum. Aber man muss ja dazu gehören können, wir sind auch da. PCG gehört auch zu PCG Germany. Dass wir auch ein Teil von dieser Gemeinde sind. Dass sie uns akzeptieren, dass sie nicht sagen, ihr seid nicht nur Gast, sondern ihr gehört dazu.“³⁷¹

Wie bereits zur Interessenslage der PCG-Gemeinde im Fall Gelb beschrieben, ist der Begriff „Integration“ hier in besonderer Weise von Bedeutung, da die in der Satzung vertraglich geregelte Einbindung in die landeskirchliche Gemeinde als Eintrittstor in die Mitte der deutschen Gesellschaft gesehen wird, insbesondere für die PCG-Jugend. Somit kann konstatiert werden, dass hierin für einige ein wichtiger Anknüpfungspunkt zwischen den Gemeinden besteht.

Einheitlicher stellt sich die Perspektive zwischen den verschiedenen untersuchten PCG-Gemeinden bezüglich der Anknüpfungspunkte dar, welche sich auf die als defizitär beschriebenen Aspekte des landeskirchlichen Lebens bezieht. Diese erweisen sich in den Aussagen der PCG-Akteurinnen als von allen geteilte Ansatzpunkte für Kontakt und Verbindung zwischen den Gemeinden, was sich in konkreten Vorschlägen für ein Lernen von Glaubensinhalten und -formen der PCG-Gemeinden niederschlägt. Dies betrifft entsprechend der oben identifizierten Defizitbereiche vor allem die Partizipation an Gottesdiensten im Allgemeinen und diejenige der Jugend im Besonderen sowie Glaubensinhalte, die sich auf die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes beziehen. Hier werden vielerlei und mit weitgehender Einigkeit vertretene Interventionsmöglichkeiten für die PCG benannt, welche das landeskirchliche Leben verbessern würden.

Am prominentesten finden sich in den Interviews Vorschläge, die Musik und Tanz betreffen, welche in den eigenen Gottesdiensten praktiziert werden und welche auch die Attraktivität der Gottesdienste der Kooperationspartnerinnen in den Augen der Befragten erhöhen würden. Da die Partnerinnen in den Augen

³⁷¹ Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Zugehörigkeit und Selbstständigkeit‘.

der Befragten selbst schon eine positive Sichtweise auf diese PCG-Gottesdienstpraxis haben erkennen lassen, wird dies auch als besonders erfolgsversprechende Lernchance eingeschätzt:

Bf: Formerly, their pastors, they don't dance at the church or the members they don't dance. But if we meet with them, oh, they are happy. They dance they are happy to come to our church. Because it's not langweilig or you know. All they say is

Om: ^L we really know that a lot of them especially from the pastoral () they admire also the spiritual way of worshipping, to preach, some of them even tell us openly they need it in their churches. The churches, the music, some of the pastors say the music is for the old generation and the younger generation cannot even sing some of the tunes. [...]. When we do the joined services it's really praiseworthy. We see the smiles in their faces.

Cm: ^L they have been inviting us also to their services. The last time, when the last pastor was leaving they invited our church choir, they admire us, we see it on their faces, the way we are worshipping. Although it's quite different from their () they see that our service is always full of action especially the former Pastor, he was very interested in our dancing and everything. All indicates that they show interest in our service.³⁷²

Durch den Ausdruck „it's not langweilig“ und die Beschreibung, dass ihr Gottesdienst immer „full of action“ sei, wird hier wieder der Kontrast in der Einschätzung der eigenen Praxis und der der landeskirchlichen Gottesdienste herausgestellt. Die Formulierung „the younger generation cannot even sing some of the tunes“ („die jüngere Generation kennt noch nicht einmal bestimmte Melodien“) zeigt die prekäre Lage der Kooperationsgemeinde auf, für die das Eigene sowohl von den Sprechenden selbst als auch von einigen landeskirchlichen Personen, besonders den Pfarrerrinnen, als Lösungsansatz verstanden werde. Auch in anderen Gesprächen wird wiederholt darauf verwiesen, dass hier ein großes Lernpotential bestünde, was mehrheitlich damit begründet wird, dass man selbst als PCG diesbezüglich auch dazugelernt und den eigenen Gottesdienst gemäß der Bedürfnisse der Kirchenmitglieder, besonders der Jugend, verändert habe. So sei die eigene Gottesdienstpraxis auch lange Jahre noch an der Art und Weise orientiert gewesen, welche die Missionarinnen im 19. Jahrhundert nach Ghana gebracht hätten, doch in den letzten Jahrzehnten hätte ein massives Umdenken stattgefunden, so dass Tanz, moderne und laute Musik sowie Trommeln in den Gottesdienst Einzug gehalten hätten. Hier habe man sich auch den sehr erfolgreichen pentekostal-charismatischen Kirchen angepasst. Ein solches Umdenken und Lernen von anderen Kirchen wie etwa der PCG sei aus diesem Grunde für die landeskirchlichen Gemeinden auch möglich. Einige interviewte Personen weisen aber auf den Unwillen dieser hin, der ein solches Lernen und eine entsprechende Veränderung verhindere bzw. erschwere. Andere sehen in der „Kultur“ oder „Mentalität“ der Kooperationspartnerinnen ein Hindernis, was eine Änderung der Gottesdienstpraxis nur über einen langen Zeitraum hinweg zuließe. Wieder andere sind optimistischer und verweisen – wie im Zitat oben – auf ein starkes Bedürfnis und Interesse der Partnerinnen bzw. sehen sogar einige Aspekte des PCG-Gottesdienstes schon in den landeskirchlichen Gottesdiensten verwirklicht. So habe die Gemeinde der Kooperation Gelb schon teilweise die Praxis des „Kollektentanzes“ übernommen und praktiziere dies bei einigen besonderen Gelegenheiten, wie Mitglieder der Session berichten.

In ähnlicher Weise wird in Bezug auf den Glauben an die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes argumentiert. Zwar bestehe auf landeskirchlicher Seite momentan große Skepsis hinsichtlich der Fähigkeit von

372 Interview PCG-Gemeinde Blau, Session, Passage 'Getting to know and learning from each other'.

Gläubigen durch den Heiligen Geist zu heilen, Dämonen auszutreiben oder in Zungen zu sprechen, doch sei das in der eigenen Kirche bis vor Kurzem auch so gewesen, weswegen auch für die Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden die Möglichkeit bestünde, dies anzunehmen und in die eigene Glaubenspraxis zu integrieren (siehe die ausführliche Darstellung in Kapitel 5.3).

Diesen Lernpotentialen der Kooperationspartnerinnen stehen einige wenige Äußerungen gegenüber, die sich auf eigene Defizite beziehen, die ein Lernen von diesen sinnvoll machen würde. Für das eigene kirchliche Leben wird letztlich nur die als „deutsch“ konstruierte Pünktlichkeit gesehen, die mit kürzeren Gottesdiensten einhergeht, wobei auch in dieser Hinsicht teilweise die Ansicht vertreten wird, dass die Länge des eigenen Gottesdienstes nicht verändert werden sollte. Des Weiteren könne man von den Kooperationsgemeinden lernen, die Gefahr des Verlustes von Mitgliedern, insbesondere Jugendlichen ernst zu nehmen und frühzeitig gegenzusteuern.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die primären Anknüpfungspunkte aus Sicht der PCG-Akteurinnen zum einen im Christentum bestehen, welches sie miteinander durch Glauben und Geschichte verbindet, zum zweiten in dem Wunsch – von einigen – durch die Zugehörigkeit zur landeskirchlichen Gemeinde auch die Zugehörigkeit zum Christentum und zur Gesellschaft in Deutschland zu erhöhen sowie zum dritten in der Vorstellung, die als prekär erachtete Lage der landeskirchlichen Gemeinden durch ein Lernen anhand von PCG-Formen und Glaubensinhalten zu verbessern.

5.2.2.2 Der Blick der landeskirchlichen Gemeinden auf die PCG-Gemeinden

a) Die Auslandsgemeinde mit Gast-Status

Für die landeskirchlichen Gemeinden ist ihr Verhältnis zu den PCG-Gemeinden entsprechend der Genese der Kooperationen in erster Linie durch die Paradigmen ‚Gastfreundschaft‘ und ‚Mietverhältnis‘ geprägt und der daraus resultierenden Einordnung dieser als Gäste und Mieterinnen. Die PCG als Gemeinde ohne eigene Immobilien oder ausreichende Mittel, die für eine Anmietung von alleine genutzten Räumen genügen würden, ist ‚zu Gast‘ in den Räumen der eigenen Gemeinde und bezahlt – anteilig, voll oder unter anderem – die dadurch anfallenden Betriebskosten in Form von Miete. Die Beziehung der Gemeinden zueinander basiert dementsprechend maßgeblich auf der vertraglich bzw. durch Absprachen geregelten und entgeltlichen Mitnutzung der landeskirchlichen Räumlichkeiten durch die PCG-Gemeinden, wobei die jeweilige landeskirchliche Gemeinde als Vermieterin über die Hoheitsrechte verfügt und Nachbarn und Landeskirche gegenüber verantwortlich dafür ist, was in ihren Räumen geschieht.

Diese Grundbeziehung zeigt sich etwa daran, dass die Mitglieder der PCG-Gemeinde in den geführten Interviews wiederholt als „unsere Gäste“ oder „unsere Gastgemeinde“ bezeichnet werden und die Raumnot der PCG-Gemeinde als Hauptgrund für das Zustandekommen der Kooperation gesehen wird. Die eigene Rolle als diejenige, die letztendlich die Verfügungsgewalt und das Entscheidungsrecht einschließt, wird besonders deutlich, wenn der Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde Blau von ihrem Vorzugsrecht als „Wohnsitzgemeinde“ spricht:

„Die haben also mehrere Räume belegt, die eigentlich nicht mit in dem Vertrag erwähnt waren. Ja, das könnte eigentlich nur Pastors Gutmütigkeit zugutehalten, dass daraus nichts weiter gekommen ist. Aber es ist hin und wieder nötig, dass man mit ihnen ganz genaue Absprachen tätigt, um eben zu sagen, wir brauchen den Raum oder die Räume dann für unsere Veranstaltungen auch mal. Und das hat eben Vorrang, weil wir sind eben die Wohnsitzgemeinde hier.“³⁷³

Das Zitat zeigt, dass die Rechte der PCG-Gemeinde als durch den Vertrag geregelt und limitiert gesehen werden, und eine Überschreitung dieser als unzulässig eingeschätzt wird. Die „Gutmütigkeit“ des Pastors verweist dabei wiederum darauf, dass die Rolle der landeskirchlichen Gemeinde gegenüber der PCG darin besteht, Möglichkeiten zu gewähren oder einzuschränken. Hier wird ein Beziehungsbild gezeichnet, welches klar von Regulierungsrechten der eigenen Gemeinde ausgeht, die allerdings in diesem Fall zugunsten der Gast- und zu Ungunsten der eigenen Gemeinde nicht voll ausgeschöpft werden. In allen untersuchten landeskirchlichen Gemeinden wird berichtet, dass es Absprachen dahingehend gebe, dass die eigene Gemeinde grundsätzlich das Vorzugsrecht über Räume besitze, was in der Konkrektion bedeutet, dass PCG-Veranstaltungen wie Gottesdienste oder Treffen im Falle von Eigeninteressen verkürzt oder an einem anderen Ort stattfinden müssen. Die Konflikthaftigkeit dieser Regelung ist in den verschiedenen Kooperationen sehr unterschiedlich, so dass dies als problemlos, als bisweilen schwierig oder als grundsätzlicher Konflikt in der Umsetzung dargestellt wird. Letzteres läge nach Berichten der landeskirchlichen Interviewten in der Regel an fehlender Einhaltung von Regeln und Absprachen durch die Mitglieder der PCG.

Des Weiteren verdeutlichen die vielfach vorkommenden Berichte über empfundenes Fehlverhalten der PCG-Gemeinden, wie etwa Verschmutzung von Kircheninventar, die Selbstwahrnehmung der landeskirchlichen Gemeinde als vermietende Instanz, in deren Verantwortung es liegt, solches Verhalten zu unterbinden. Besonders in den Kooperationen Blau, Grün und Rot 1 berichten die interviewten Personen und Gruppen wiederholt und eindrücklich, meist anekdotisch, von Regelübertretungen durch PCG-Mitglieder und die Reaktion gemeindeleitender Personen darauf. In der Regel handelt es sich dabei um die Pfarrperson, die dann in Dialog mit führenden Personen der PCG-Gemeinde tritt und diese auffordert, das entsprechende unerwünschte Verhalten zu unterbinden. In einem Fall wurde dies flankiert mit dem Anbringen von entsprechenden Schildern, die bestimmte Verhaltensweisen verbieten, wie etwa „Essen und Trinken ist im Kirchraum nicht gestattet“. Grundsätzlich berichten diese drei landeskirchlichen Gemeinden von einer starken Notwendigkeit, die Mitglieder der PCG-Gemeinde an bestehende Absprachen zu erinnern oder auf eigene Sauberkeits-, Lautstärke- oder andere Bedürfnisse zu verpflichten. Im nachfolgenden Zitat berichtet eine Pfarrperson, wie sie in einem konkreten Fall vorgegangen ist:

„Wir haben die, ungefähr vor einem Jahr die Sakristei neu gestaltet, ne? In der Kirche, das war so ‘ne Rumpelkammer, da hatten alle ihr Zeug einfach nur reingemüllt und dann haben wir das eben neu gestaltet und ich hab dann auch ganz streng gesagt, ihr habt eine Woche Zeit eure Sachen wegzuräumen, sonst tun wir’s. Das hat super geklappt.“³⁷⁴

Durch die Wortwahl „reingemüllt“ und „streng“ stellt die sprechende Person klar, dass sie sich in einer Position befindet, aus der heraus sie die Situation nicht nur beurteilen, sondern auch das von ihr erwartete Verhalten einfordern darf und muss. Dadurch entsteht der Eindruck eines Elternteiles, welches erzieherische

373 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Verhältnisbestimmung‘.

374 Interview landeskirchliche Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Kosten und Nutzung‘.

Aufgaben hat. Dies unterstreicht die Rollenzuschreibung der PCG-Mitglieder als unselbstständig und abhängig in ihrem Handeln in den Räumen der Gemeinde.

In manchen Berichten der Interviewten wird die Pfarrerin auch als Ansprechperson für sich beschwerende Nachbarinnen dargestellt, denen sie Intervention verspricht oder beschwichtigend agiert, mitunter gar verteidigend. Letzteres wird vor allem im Zusammenhang mit Beschwerden bezüglich des Lautstärkepegels berichtet, der zwar vielfach auch von den Befragten aus der landeskirchlichen Gemeinde als störend, doch teilweise ebenso als legitimer Ausdruck sonntäglichen christlichen Lebens verstanden wird. Aber auch anhand dieser Fälle zeigt sich ein bestimmtes Verständnis der Rollen, die von landeskirchlichen Befragten der eigenen Gemeinde und der PCG-Gemeinde jeweils zugeschrieben werden: Während man sich selbst als die in der Verantwortung stehende Vermieterin mit Hoheitsrechten über Haus und Hof versteht, handelt es sich bei den Kooperationspartnerinnen um Mieterinnen und Gäste, von denen die Einhaltung der geltenden aufgestellten und implizit vorausgesetzten Regeln eingefordert wird. Man selbst sieht sich dabei in der Position, gegebenenfalls auch Sanktionen aussprechen zu können, bis hin zur Beendigung des Verhältnisses bei Nichtbeachtung des bestehenden Regelwerkes.

Auch in der Kooperation Gelb, in der nach Aussage des zum Zeitpunkt ihres Zustandekommens zuständigen landeskirchlichen Pfarrers von Anfang an die Idee der PCG-Gemeinde als Gast bzw. als zahlende Mieterin abgelehnt wurde und die als einzige der untersuchten Kooperationen eine strukturelle Einbindung dieser in die landeskirchliche Gemeinde aufweist, zeigt sich ebenfalls die Vorstellung einer vorrangigen Entscheidungsbefugnis. Dies wird in folgendem Ausschnitt deutlich, bei dem es um die Erneuerung der Satzung, zur strukturellen Verbindung der beiden Gemeinden geht:

Pm: Die [Mitglieder der PCG-Gemeinde, CE] haben einen Vorschlag zu Verbesserung gemacht, ja? Die haben aber gar kein Recht irgendeinen Vorschlag zu machen, die können Wünsche äußern. Weil die Satzung ist ja letztlich, also über die Satzung hat letztlich [...] die Landeskirche die Oberhand. Was da drinstehen darf und was nicht drinstehen darf.

Yf: *└ aber die können ja letztlich entscheiden, ob sie unterschreiben wollen oder nicht.*

Pm: *└ na, die haben ja schon unterschrieben, wir wollen ja jetzt Verbesserungen.*

Yf: *└ ja aber die neue*

Pm: *└ jaja, die neue müssen die dann, sie können ihre Wünsche äußern, dann muss unser Kirchenvorstand sagen, ob er damit einverstanden ist.*³⁷⁵

Auch wenn die landeskirchlichen Interviewten der Kooperation Gelb deutlich machen, dass es sich bei ihnen nicht um eine Gast-Gastgeber-Beziehung handelt, da die PCG-Gemeinde vollwertiges Mitglied der eigenen Gemeinde sei, zeigt sich hier doch eine ähnliche Dynamik. Obwohl es sich um ein Dokument handelt, welches das Verhältnis der beiden Parteien zueinander regeln soll, sieht die sprechende Person das endgültige Bestimmungsrecht bei der alteingesessenen Gemeinde. Dies wird damit begründet, dass es sich um eine Satzung der Gesamtgemeinde handelt, worüber die Landeskirche als übergeordnetes Gremium die Entscheidungsbefugnis über Rahmenbedingungen hat, die dann der Kirchenvorstand im Detail bestimmt. Die nachdrückliche Betonung des Alleinentscheidungsrechtes des Kirchenvorstandes im obigen Zitat lässt erken-

375 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Der Vertrag mit der PCG‘.

nen, dass die PCG-Gemeinde nicht als gleichwertiges Gegenüber, sondern höchstens als Teil der Gesamtgemeinde verstanden wird. Dadurch kommt diese zwar nicht als Gastgemeinde zu stehen – wie dies in den anderen Kooperationen der Fall ist – aber doch als untergeordnet in Bezug auf ihre Rechte und Pflichten.

Über diese Einordnung der Kooperationspartnerinnen als Gäste bzw. Mieterinnen hinaus besteht in allen landeskirchlichen Kontexten die Sichtweise auf diese als „Auslandsgemeinde“, „Diasporagemeinde“ oder als „Migranten“. Sie sind dadurch nicht nur hinsichtlich ihres Gaststatus gegenüber der alteingesessenen Gemeinde charakterisiert, sondern auch durch ihre fehlende Zugehörigkeit und ihr Anderssein im größeren gesellschaftlichen Kontext. Im Vordergrund steht dabei die Vorstellung, dass die PCG-Gemeinde in ihrer Zielrichtung, ihrer Organisation und ihrem Charakter grundsätzlich unterschieden ist von der eigenen Gemeinde. So wird als primäres Ziel des PCG-Gemeindelebens die Vernetzung miteinander inmitten einer fremden Umgebung gesehen, welche das Ausleben von „kultureller Identität“ und „Heimat“ erlaubt:

„Ich glaube, man unterschätzt immer bei diesem Gottesdienst mit Leuten die hier, die hier Migrantenstatus haben, wie weit der Gruppen, die Suche nach der zusammengehörigen Gruppe mit ihren Leuten einfach ein ganz hohes Ziel ist, dieses Treffens. Und die haben sich, die ganze Woche über müssen sie mit anderssprachigen Menschen, sie müssen, wohl- gesagt müssen, und so haben sie einen Moment in ihrer Woche, wo sie wirklich so sein können, wie sie halt kulturell mal irgendwo herkamen. Und es ist ein ganz hohes Gut und eine ganz hohe Suche danach. Also, wie deutsche Gemeinden auch in Brasilien.“³⁷⁶

Der Zweck des Zusammenkommens wird nicht religiös sondern sozial bzw. „kulturell“ verstanden, was zur Folge habe, dass das Gemeinschaftsgefühl untereinander sehr ausgeprägt sei. Außerdem weisen die Befragten wiederholt darauf hin, dass dies sich auch auf die Organisation des Gemeindelebens auswirke. Anders als die eigene Parochialgemeinde setze sich die PCG-Gemeinde aus Gemeindegliedern aus dem gesamten Stadtgebiet zusammen und sei sehr auf den sonntäglichen Gottesdienst fokussiert, weswegen wochentägliche Treffen eine untergeordnete Rolle spielten. Dies hat auch Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Begegnung:

Gm: Ich mein die Deutschen im Ausland haben auch ihren deutschen Club.

?f: L eben ja.

?m: L ja

Gm: L die haben hier ihren ghanaischen Club
mit christlichem Einschlag. Ich sag das mal so. Irgendwie ist das so.

?f: L das hat mit dem Fremdsein zu tun.

Gm: L und das ist
ein ganz unterschiedlicher Anspruch. Aber ich fänd' das natürlich gut, wenn man da eine Art Klammer finden würde, wo beide Seiten sich aufeinander zu bewegen.

Bf: L es gibt ja mehrere christliche Gemeinden, die so sind. Ob
man die türkischen Armenier sieht, die haben auch ihre Kirchen oder russisch-orthodox und da kommen die auch von der ganzen Stadt her. Und es würde uns auch so gehen, wenn wir im Ausland wären, irgendwo und da würden wir uns auch freuen, oh boah schön, dass ich den mal wiedersehe. Und man geht dann eben auch jeden Sonntag. Und man würde das dann wahrscheinlich auch anders zelebrieren, weil man eben von weit her kommt und sich dann wiedersieht. Ich denke, es hat auch einfach damit zu tun.

Bm: L Das find ich auch nochmal wichtig, dass die auch
einen Raum für sich brauchen, wo die sich begegnen, das hat was mit Identität zu tun, hier kennen wir uns, hier fühlen wir uns wohl, hier können wir unsere Sprache sprechen. Das spricht auch gegen eine (2) also die brauchen diesen Raum und gleichzeitig wäre ich wenn ich so im Ausland wäre auch offen für die Begegnung. Also ich brauch meine Gruppe und aus dieser Gruppe heraus kann ich dann anderen öfter mal begegnen. Das soll sich nicht vermi-

376 Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 1, KV, Passage ‚Gemeinsamkeit Einssein in Christo‘

schen und das soll nicht eins werden aber diese Neugier, irgendwie wir sind Christen was verbindet uns eigentlich. Lass uns doch mal ab und zu begegnen. Das ja.

Kf: ^L *so ähnlich ist es, wenn man in der Diaspora ist. Also wenn wir als evangelische Christen zum Beispiel in München sind. Die evangelischen Christen dort sind sehr viel enger miteinander verbunden als hier.*³⁷⁷

In diesem Austausch wird durch die Formulierung „ghanaischer Club mit christlichem Einschlag“ die Einschätzung des sozialen Aspektes als Zentrum des Gemeindelebens besonders herausgestellt. Die Gemeinde biete einen „Raum“ der benötigt werde, da dieser erst erlaube, die eigene „Identität“ zu leben. Daraus folgt eine enge Verbundenheit der Gemeindemitglieder untereinander und auch ein verstärktes „Zelebrieren“ der Treffen. Die Länge und emotionale Intensität der Gottesdienste der PCG-Gemeinde wird über das Paradigma der Auslandsgemeinde erklärt. Auch an anderer Stelle wird auf die Gottesdienstbesucherszahlen verwiesen, welche ebenfalls auf das Wesen der Gemeinde als Auslandsgemeinde zurückgeführt wird:

*„Aber es sind also gut besuchte Gottesdienste, da sind's fünfundreißig vierzig Leute, das sind dann aber sehr gut besuchte Gottesdienste, die Regel sind eher zwanzig, in so 'ner großen Kirche, ne? Und die Ghanaer die sind ja hier brummt's ja, wenn, das ist ja für sie auch einfach kulturelles Zusammenkommen, das ist ja wie eine große Familie, das ist ja immer 'ne ganz andere Situation, und ich wenn ich mal ganz offen sprechen darf ist es ein bisschen Neid bei mir.“*³⁷⁸

All dies wird als essentiell für die Charakterisierung der anderen Gemeinde wahrgenommen, worin alle befragten landeskirchlichen Akteurinnen grundlegende Einigkeit erkennen lassen. Verschiedene interviewte landeskirchliche Kirchenvorstände betonen in diesem Zusammenhang wiederholt, dass die PCG-Gemeinde ihnen für die Bereitstellung des Raumes für diese Auslebung ihrer Identität sehr dankbar seien, besonders da sie sich in diesen „frei bewegen“ dürften.

Dies stellt jedoch nach ihrer Einschätzung in ihrer Beziehung zu diesen Gemeinden einen tiefgreifenden Unterschied dar, was die Begegnung, sowohl auf individueller als auch auf Gemeindeebene, enorm erschwere und eine inhärente Inkompatibilität der beiden Gemeinden kreierte: Eine autochthone Parochialgemeinde und eine als allochthon verstandene ghanaische Auslandsgemeinde werden als so verschieden in Zielsetzung, Organisation und Charakter empfunden, dass die gewünschte Begegnung und Beziehungsbildung trotz gemeinsamen christlichen Glaubens als nicht oder kaum möglich empfunden wird. In der Folge ist auch ein Lernen von als positiv bewerteten Eigenschaften der PCG-Gemeinde, wie etwa das als stark empfundene Gemeinschaftsgefühl, aufgrund der tiefen Verschiedenheit der eigenen Realität und derjenigen der PCG nicht möglich:

„Ich glaube, wir leben in einer, also das ist jetzt pauschal gesagt, aber ich glaube tatsächlich, dieses starke Gemeinschaftsgefühl ist nichts mehr was unsere Gesellschaft grundsätzlich prägt. Also die Menschen wollen nicht mehr verbindliche feste verpflichtende Gemeinschaften eingehen, das Problem haben ja nicht nur wir, das haben auch Gewerkschaften, Parteien, alle Organisationen, [...] Aber es gibt einen kleinen Kern von Menschen, die auch genau diese Gemeinschaft suchen und die in dieser Gemeinde auch viel Zeit verbringen, vielleicht gibt's auch bestimmte Sachen in unserer Gemeinschaft, in unserer Gemeinde einfach nicht, die Menschen suchen die Gemeinschaft brauchen, also, also das ist die Situation überhaupt nicht vergleichbar. Das ist wirklich, das muss man mit den Auslandsgemeinden vergleichen, in anderen Ländern, und da ist es tatsächlich ähnlich. Also Freunde von uns, die sind in Guatemala dort, Aus-

377 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Wer und wie sind die und wir‘.

378 Interview landeskirchliche Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Fremdheit‘.

landspfarrer und da ist es eben so, klar da kommen die Deutschen, die dort in der Gegend leben sonntags zum Gottesdienst, das ist der Begegnungspunkt, das ist der Kommunikationspunkt, und das darf man nicht unterschätzen.“³⁷⁹

Gleichzeitig geht mit dieser Einschätzung der PCG-Gemeinde als Auslandsgemeinde ein Bild einher, welches von einer Veränderung dieser durch bzw. eine „Integration“ dieser in die eigene als „deutsch“ bezeichnete Identität ausgeht. Dies wird einerseits als zwangsläufiger Prozess verstanden, der durch Leben und Arbeiten in Deutschland geschieht und sich auch auf die PCG-Gemeinde auswirkt. Durch diesen Einfluss würde der ursprünglich „ghanaische“ Charakter der Gemeinde verändert. Wie genau diese Veränderung sich auf die Gemeinde auswirkt wird nicht ausgeführt, doch wird damit auch ein Verlust an „Authentizität“ verknüpft. Auf der anderen Seite beschreiben vor allem landeskirchliche Akteurinnen der Kooperation Gelb, dass die strukturelle Einbindung der PCG-Gemeinde in die eigene auch mit dem Wunsch auf Seiten der PCG zu tun habe, sich stärker in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Hier wird also eine – zumindest von einigen Mitgliedern der PCG – aktiv betriebene Bewegung wahrgenommen, die eine stärkere Involvierung und häufigere Begegnung mit landeskirchlichen Kontexten vorantreibt. Dies wird sehr positiv bewertet, wohingegen der Wunsch nach Bewahrung des Eigenen und die Vorstellung der Unveränderbarkeit der eigenen Identität durch das Gemeindeleben der PCG, wie sie wiederum bei anderen PCG-Mitgliedern erlebt wird, als zwar verständlich aber als letztlich rückständig eingeordnet wird. Dementsprechend wird auch wiederholt der Anspruch an die andere Gemeinde formuliert, vermehrt Deutsch zu erlernen und zu sprechen sowie sich an landesübliche Regularien zu halten:

„Ich hab ja ein [...] Schreiben von denen [der PCG-Gemeinde, CE] [...] gekriegt, die hat aber bloß, die haben nur zwei unterschrieben und ich stelle mich auf den Standpunkt, Englisch kann ich nicht lesen, wir sind hier in Deutschland, und wenn zwei was schreiben, ich will das in Deutsch vom Vorstand. Wir haben das jetzt erstmal, ich hab gerade noch gesagt, das hab ich nicht gekriegt. Und das ignorieren sie auch, also das ist ganz klar, gewisse Formen muss man wahren und man kann nicht auf jedes Boot aufspringen.“³⁸⁰

Insgesamt kann also festgestellt werden, dass der Blick der landeskirchlichen Gemeinden auf ihre Kooperationspartnerinnen bezüglich der Frage, in welchem Verhältnis diese zum Eigenen stehen, primär über die Vorstellung der Gast- oder Mietgemeinde sowie der Auslandsgemeinde konstruiert wird. In beiden Fällen befinden sie sich als Fremde im jeweils eigenen Kontext, was einerseits bestimmte Restriktionen und Ansprüche mit sich bringt und andererseits auch eine andere, ganz bestimmte Art des Gemeindeseins bedeutet. Als Gäste, die aufgrund mangelnder eigener Ressourcen Räumlichkeiten angemietet haben und für deren Mitnutzung Miete entrichten, unterstehen sie den Regeln und der Entscheidungsmacht der alteingesessenen Gemeinde und können insofern auch zurechtgewiesen und zu einem bestimmten Handeln verpflichtet werden. Was die Ermöglichung ihres Gemeindelebens angeht, etwa Feiern von Gottesdiensten oder Abhalten von Gruppentreffen, ist ihre Bedürfnisbefriedigung nachrangig gegenüber jener der landeskirchlichen „Wohnsitzgemeinde“. Im größeren gesellschaftlichen Kontext bedeutet dieses Zugastsein bzw. die Existenz als Auslandsgemeinde, dass die Gemeinde zwar als spezieller Raum zur Auslebung der spezifischen kulturellen Identität verstanden wird und als solcher grundsätzlich andere Eigenschaften aufweist, die

379 Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 2, P1, Passage ‚Voneinander lernen‘.

380 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Homosexualitätsbeschluss‘.

mit den eigenen nur schwer oder nicht vereinbar sind, aber dass auch diesbezüglich der Anspruch besteht, sich an „deutsche“ Realitäten wie etwa die Sprache oder bestimmte formelle Abläufe anzupassen und sich zu „integrieren“.

b) Angehörige einer anderen Mentalität

Der Kontext, in den die landeskirchlichen Gemeinden ihre Kooperationspartnerinnen verorten, ist primär „eine andere Mentalität“. Bisweilen wird diese Mentalität als „ghanaisch“ oder – häufiger – als „afrikanisch“ spezifiziert. Synonym für den Begriff „Mentalität“ wird hin und wieder der Begriff „Kultur“ verwendet, doch wird in der Mehrzahl der Aussagen, die sich auf diesen Zusammenhang beziehen, „Mentalität“ zur Beschreibung der PCG-Mitglieder gebraucht. Diese „andere Mentalität“ wird als grundsätzlich unterschieden von der eigenen konzeptualisiert und liegt in der jeweiligen Herkunft der Personen begründet. Das folgende Zitat erklärt exemplarisch, wie die Befragten sich diese Andersartigkeit vorstellen:

„Ich denke auch, da können wir das nicht vergleichen. Die haben eine ganz andere Mentalität. Die sind ganz anders. Das ist genauso, wenn sie einen Nordmenschen nehmen und einen aus dem Rheinland, nicht, das wäre bei den Deutschen ja auch schon so, dass das ganz anders ist. Der eine der tanzt auf dem Tisch und der andere der hockt unter'm Tisch.“³⁸¹

Dieser Andersartigkeit wird eine Vielzahl von Attributen zugeordnet, die sich teilweise auf die Art der Gottesdienstgestaltung beziehen aber auch das generelle beobachtete Verhalten der PCG-Mitglieder beschreiben. Viele dieser Eigenschaften umfassen sehr generelle, allgemeine Verhaltensweisen, wie etwa „Lebendigkeit“, „Freundlichkeit“, „Fröhlichkeit“, „Temperament“, „Entspanntheit“, „Spontaneität“ oder „Aufgeschlossenheit“. Andere dieser Mentalität zugeordneten Besonderheiten umfassen beispielsweise das Tragen von besonders farbenprächtigen Kleidern, eine besondere Musikalität, die Fähigkeit zu trösten, außergewöhnliche Kinderliebe oder eine auffallende Häufigkeit, mit der gelacht oder gelächelt wird:

„Ich war hier im Gottesdienst (von einer) Freundlichkeit pur, ich hab noch nie so viel lächeln, so viel Danke gehört. [...] Also was mir sehr gut gefällt, weil ich auch bei vielen anderen Gottesdiensten mal nicht nur, wo andere, sag ich mal, Mentalitäten sind, die Kinder sind da wirklich willkommen, die dürfen da rumlaufen, die dürfen lachen, die dürfen sich freuen. Und die werden da miteinbezogen und bei uns hab ich immer das Gefühl psych! Das ist mein Gefühl. Wir haben wenig mit der Gemeinde zu tun, weil sie auch separat ihre Gottesdienste machen, ich höre sie nur ab und zu, wenn ich hier mal im Pfarrhaus bin, super singen.“³⁸²

Besonders deutlich wird hier auch wieder die Unterscheidung zum eigenen Verhalten. Während die PCG-Gemeinde, wie viele „andere Mentalitäten“ auch, Kindern gegenüber aufgeschlossen sei, zeichne sich das eigene Verhalten vor allem durch Maßregelung von diesen aus, was hier durch ein „Psych!“ verdeutlicht wird. Die eigene Mentalität wird selten in den Interviews bezeichnet, doch an einigen Stellen als „deutsch“ oder gemäß der jeweiligen Gegend innerhalb von Deutschland, etwa als „norddeutsch“, identifiziert. Das typisch „deutsche“ Verhalten wird vor allem im Kontrast mit den eher positiv konnotierten Eigenschaften der PCG-Mitglieder beschrieben und wird dann in der Regel negativ bewertet. So sei man „zu direkt“, „zu gestresst“ oder „zu genau“. Auch hätten viele Deutsche Angst vor Fremden oder seien gar „ausländerfeind-

381 Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV, Passage ‚Voneinander lernen‘.

382 Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV, Passage ‚Lebendigkeit, Freundlichkeit, Power‘.

lich“ eingestellt, doch beziehen sich letztere Aussagen eher auf Personen außerhalb der Gemeinde. Die Interviewten grenzen sich dagegen klar von solchen Einstellungen ab.

Neben diesen explizit positiven Darstellungen der Kooperationspartner finden sich auch extensive Beschreibungen negativen Verhaltens, welche ebenfalls dem Konzept der „Mentalität“ zugerechnet werden oder als „ghanaisch“ oder „afrikanisch“ bezeichnet werden. Diese finden sich in drei der untersuchten Kooperationen in intensiver Weise, im Fall Gelb in abgeschwächter Form und in der Kooperation Rot 2 gar nicht. Negative Zuschreibungen betreffen etwa das Sauberkeits- und das Pünktlichkeitsverständnis oder den Umgang mit Gemeindemobiliar. Während die positiven Eigenschaften eher allgemeine Charakterzüge wie „Fröhlichkeit“ umfassen und mit ebenso allgemeinen Beschreibungen „deutschen“ Handelns kontrastiert werden, handelt es sich bei diesem negativen Verhalten eher um ganz konkrete beobachtete Verhaltensweisen, die durch vielerlei anekdotische Erzählungen von den Interviewten verdeutlicht werden und einem „deutschen“ Verhalten nicht explizit gegenübergestellt werden. So wird etwa berichtet, dass auch nach mehrmaliger Ansprache es immer wieder dazu komme, dass Dreck in der Kirche oder auf dem Vorhof liegen bleibe, dass Kirchenbänke unsanft verschoben würden, dass Kinder die Blumenbeete zerstörten oder die Kirche zu abgesprochenen Zeiten nicht frei gegeben würde. Besonders von den landeskirchlichen Pfarrpersonen sei dabei ein großes Maß an Geduld oder „Gutmütigkeit“ gefragt. Diese lassen diesbezüglich in den Interviews aber auch ein erhebliches Maß an Frustration erkennen und beschreiben das Verhalten der Kooperationspartnerinnen als wenig veränderbar, was sie wiederum mit dem Hinweis auf die „andere Mentalität“ begründen. Gleichzeitig findet bei solchen Beschreibungen meist auch eine Relativierung statt, die einerseits einen Veränderungsprozess konstatiert und andererseits auf das besonders höfliche und freundliche Verhalten der gemeindeleitenden Personen in den PCG-Gemeinden verweist, mit dem diese auf entsprechende Beschwerden reagierten. Auch wird wiederholt darauf verwiesen, dass die PCG-Mitglieder entweder von selbst oder auf Anfrage große Bereitschaft zeigten, für Sauberkeit auf dem Gemeindegelände zu sorgen. Eine solche typische Beschreibung der Situation, die einerseits die beschriebene Frustration widerspiegelt aber auch die positiven Erfahrungen mit Einzelnen darstellt, findet sich in komprimierter Form in folgendem Zitat:

„Und so war's halt oft so, dass ich gerade am, als ich hier angekommen bin, auch viel über Ärger, die räumen ihre Sachen nicht weg und die äh schmutzen die Kissen von den die Sitzkissen in der Kirche voll, weil das ist eben eine andere Kultur, da wird gegessen und getrunken im Gottesdienst, das wird auf die Kissen ausgeladen und da ist also schon eine, alles was man so an Vermietungsreibungsverlust hat. Nee, das ist schon, das spielt auch hier eine Rolle. Und ich merk immer, ich muss aufpassen, dass das nicht so überhandnimmt, weil die also gerade der Kontakt mit dem Am war immer super, ist super, [...] es läuft insgesamt gut. Also wir haben halt schon die Kindertapser auf'm Flügel gehabt und äh was weiß ich, wenn wir da irgendwelche Räume nicht richtig abschließen, dann gehen die Kinder da rein, gehen an den Computer für die Hausaufgabenhilfe, es ist schon, dass wir da einfach das es ist es geht nicht so richtig diszipliniert zu. Ja? Und das ähm ist aber, dem steht gegenüber eine unglaubliche Warmherzigkeit und Freundlichkeit. Ja? Das wie man das so kennt, ne? [...] War jetzt in den letzten Monaten war eigentlich Ruhe, wollt ich sagen, ich meine ich krieg jetzt meinen Konfirmationsschrank, also einen Schrank, wo ich meine Konfirmandenunterrichtssachen habe, da werden immer wieder so ganze Packen von kleinen Plastikflaschen draufgepackt, wo ich mich dann richtig ärgere. Es ist einfach richtig grenzüberschreitend, ne? An so 'ner Stelle. Aber und das ist halt das ist halt schade [...] Probleme gibt's im Moment nicht. Außer diesem kleinen Ärger, aber das kann man vergessen. Probleme, es läuft sehr gut, also auch das mit der Raumabsprache, also ich finde, also der der Am ist da sehr sehr verbindlich und hat auch seine Leute gut im Griff. Also neulich standen zwei von der Gemeinde bei mir vor Tür, wir wollen in die Kirche putzen, können Sie uns bitte auf-

*schließen, da hatte was mit Schlüssel nicht geklappt, und das war, das ist auch jedes Mal ein total freundlicher Kontakt.*³⁸³

Auch hier wird wieder deutlich, dass das Verhalten der Anderen mit dem Konzept der Mentalität bzw. hier „Kultur“ gedeutet wird. Sowohl das Trinken und Essen im Gottesdienst und das daraus resultierende Verschmutzen der Sitzkissen als auch die „unglaubliche Warmherzigkeit“ werden so erklärt, dass es sich um eine andere Kultur handele, bzw. das Verhalten so sei, „wie man das eben kennt“, also den allgemeinen Stereotypen entspreche. Das wiederholte Verweisen auf Ärgernisse sowie das immer kurz darauf folgende Relativieren des Geltungsbereiches dieser Ärgernisse zeigen, dass es sich hier um eine Suchbewegung handelt, in der darum gerungen wird, einerseits das Ausmaß des vom eigenen abweichenden Handelns der PCG-Mitglieder deutlich zu machen und auf der anderen Seite ein differenziertes Bild zu zeichnen, welches auch die positiven Erfahrungen einbezieht. Es fällt dabei auf, dass die konkreten positiven Erfahrungen sich jeweils auf Auseinandersetzungen mit Einzelpersonen beziehen und im direkten Dialog gemacht wurden, während das negative Verhalten eher von der Gruppe als Ganze ausgeht. Dies zeigt sich auch in vielerlei Berichten anderer landeskirchlicher Interviews. Der Kontakt mit Einzelpersonen aus der PCG wird als angenehm, konstruktiv und freundlich wahrgenommen, wohingegen das Verhalten der Gesamtgruppe in der Zusammenarbeit in der Regel als unangemessen beschrieben wird.

Anders als bei den eher allgemeinen positiven Zuschreibungen fällt bei diesen Negativattributionen auf, dass sie bis auf wenige Ausnahmen nicht mit entsprechenden positiven Eigenschaftsbeschreibungen einer deutschen Mentalität kontrastiert werden. Stattdessen wird vorausgesetzt, dass die Zuhörenden darin übereinstimmen, dass hier allgemeine Normen verletzt werden, die nicht näher ausgeführt werden müssen, wie im oberen Zitat deutlich wird, wenn etwa auf die Verschmutzung des Kirchraumes, die Benutzung von Computern oder von Schränken als Abstellfläche erwähnt werden, ohne die zugrundeliegende Verhaltenserwartung zu erläutern. Teilweise werden solche Normen auch explizit gemacht, jedoch ohne sie einer „deutschen Mentalität“ zuzuordnen. Stattdessen werden sie als allgemeine Regeln oder Vorstellungen formuliert und das Verhalten der PCG-Mitglieder als davon abweichend markiert:

*„Man möchte dann ja auch irgendwie ein bisschen mal mehr Ruhe haben Sonntagnachmittag und das erlauben dann die Presbyterians nicht. [...] Und dann haben wir versucht, das miteinander zu besprechen und irgendwo wurde gesagt ja gut, die Gesänge müssen generell leiser sein und äh meinetwegen noch der Offering-Song mit etwas größerer Lautstärke, weil sie das äh wirklich brauchen für ihre Kultur, ich habe versucht klar zu machen, dass die Gesänge und Gebete von Gott natürlich auch gehört werden wenn sie geflüstert sind, aber das wollten sie nicht so richtig @akzeptieren@ (2)@ ja und dann haben wir gesagt Offering-Song niemals vor fünfzehn Uhr.“*³⁸⁴

Hier kommen drei als universell geltend verstandene Vorstellungen zum Ausdruck: Sonntagnachmittags braucht man Ruhe; Gott hört auch geflüsterte Gebete und Gesänge; vor fünfzehn Uhr gilt es die Mittagsruhe einzuhalten. Während das laute Singen wiederum als der Kultur der PCG-Gemeinde zugehörig beschrieben wird, werden diese drei Normen durch Begriffe wie „man“ oder „natürlich“ als selbsterklärend dargestellt. Dadurch erscheint das beschriebene Negativverhalten der PCG-Gemeinden nicht mehr nur als „an-

383 Interview landeskirchliche Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Geringer aber freundlicher Kontakt‘.

384 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, P2, Passage ‚Problemchen‘.

Interessant ist diesbezüglich auch eine weitere Vorstellung des Verhältnisses zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘, welches durch die Begriffe „Entwicklung“ oder „Evolution“ ausgedrückt wird. In zwei der geführten Interviews wird diese Vorstellung geäußert, womit allerdings nicht nur auf ein bestimmtes Verhalten rekurriert wird, wie das bei den bisher dargestellten Ausführungen der Fall ist, sondern auch auf bestimmte Haltungen, Wertevorstellungen oder Denkweisen. Die folgenden Zitate illustrieren dies:

Pm: Das [Zustände auf dem Land in der Mongolei, CE] ist primitivster Stand aus unsrer Sicht. Und ich will nur sagen, so ist Afrika ja auch. Ja diese, diese die haben nicht die Chance gehabt, diese Entwicklungen durchzumachen. Und wenn dann solche Kulturen Waffen kriegen, jetzt kommen wir, da brauchst ja nur gucke was in Uganda los ist ja? Die haben die Macht die einen, die nehmen sie dann, ja? Früher sind die noch mit einem Speer und dann haben die plötzlich ein Maschinengewehr. Das sind Entwicklungen, die furchtbar sind. Und so jetzt, wir sind froh wenn's friedlich abgeht, ist auch hier noch ein tief innerer kultureller Unterschied. Und zwar nicht nur gegen uns, sondern auch sie untereinander, [...] die können sich an Generationen zurückerinnern, wo die noch irgendwo in einem Zelt oder in so einer Strohhütte gehaust haben. Wir können uns nicht mehr zurückerinnern ich will man sagen, wie die Germanen gehaust haben. Die haben Entwicklungen durchgemacht, da haben wir soviel Zeit ((haut auf den Tisch)) gehabt, denen hat man die ((haut auf den Tisch)) gegeben. Und das muss man sozial überhaupt erstmal begreifen was da, also das ist meine tiefe Überzeugung, ich bin ja kein Wissenschaftler in dem Gebiet, aber das kann ich mir nicht anders vorstellen.

Pm: ^L Man isst halt mit Fingern manchmal. Also manche Kulturen machen das halt, aber schon aus hygienischen Gründen sind wir weit weg davon ja? Und die sind ja auch, ja aber sie geben sich so Mühe anzu- also wenn Sie sich die Klamo- also die Kleider ansehen, wenn die kommen in den Gottesdienst, das ist ja das andere Extrem. Man gibt sich ja so Mühe an allem, dass man das alles ((atmet tief ein)) also, ich mein, das denke ich mir so, also man hat ja einen Abstand zu all dem. ³⁸⁶

386 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Unterentwicklung in Afrika‘.

gegenüber gestellten Gruppen von Menschen als „Kulturen“ bzw. „Mentalitäten“ konzeptualisiert. Die Mentalität der Mitglieder der PCG wird dementsprechend einem größeren Kontext zugeordnet, der sich dadurch auszeichnet, auf einem niedrigeren Entwicklungsstand und nun mit einer anderen Mentalität konfrontiert zu sein, die weiter fortgeschritten ist. Der verwendete Begriff „Evolution“ impliziert dabei eine Zwangsläufigkeit, die durch biologische Prozesse gesteuert wird, nun aber durch den nicht vorgesehenen Kontakt der beiden Kontexte gestört wurde, was zu Problemen führt. Auch transportiert er die Vorstellung, die Menschen der „Moderne“ seien auf einem höheren Stand der menschlichen Entwicklung, wie es etwa zwischen Homo Erectus und Homo Sapiens der Fall ist. Diese Vorstellung verschärft die Diskrepanz der beiden „Mentalitäten“ zusätzlich. Dabei wird durch die Verbindung der afrikanischen bzw. afghanischen oder mongolischen Kultur mit Begriffen wie „Machogesellschaft“, „die tun mir leid“, „arme Menschen“, „primitiv“, „hausen“ oder „aus hygienischen Gründen“ deutlich, dass die eigene Mentalität höher gewertet und es als erstrebenswert gesehen wird, dass diese „Kultur“ den eigenen, besseren Entwicklungsstand erreicht. Kritisiert wird dabei allerdings, dass dies in der Begegnung der beiden „Kulturen“ forciert wurde, was als falsch und unheilbringend eingeschätzt wird. Die „Entwicklung“ oder „Evolution“ hin zum Eigenen wird als natürlicher Prozess verstanden, der nicht hätte beeinflusst werden sollen. Dass das Ziel der Entwicklung aber die „Moderne“, die eigene „Kultur“ ist, wird nicht hinterfragt. Der Hinweis auf das (müßige) Bemühen der Kooperationspartnerinnen hinsichtlich ihrer Kleidung unterstreicht diese Überzeugung, indem sie diese als allgemein akzeptiert darstellt.

Diese Wortwahl und diese spezifische Beschreibung der Unterschiede zwischen den „Mentalitäten“ wird in den Interviews nicht allgemein vertreten, nur in zwei der Interviews werden sie so explizit geäußert. Da jedoch auch die implizite Annahme eines Standards bestimmten Verhaltens zum Ausdruck gebracht und auch keine dem explizit widersprechende Vorstellung formuliert wird, kann angenommen werden, dass hier eine Tendenz der Konzeptualisierung dessen zum Ausdruck kommt, was mit dieser „anderen Mentalität“ verbunden wird. Es handelt sich um eine grundsätzlich differente Art und Weise zu denken und zu handeln, die sich in der Entwicklung hin zu einer Norm befindet, die in der eigenen „Mentalität“ verwirklicht ist.

Die grundlegende Unterschiedenheit der beiden „Mentalitäten“ wird in den Interviews auch dadurch vermittelt, dass die Befragten wiederholt betonen, dass das beobachtete Verhalten von den landeskirchlichen Gemeinden und Personen nicht übernommen werden könne. Dadurch entsteht der Eindruck der Inkompatibilität und der statischen Unveränderlichkeit der beiden „Mentalitäten“. Entsprechend reagiert auch eine Pfarrperson auf die Frage, ob eine Fusion der beiden Gemeinden für sie denkbar wäre, entschieden ablehnend. Dies begründet sie ebenfalls mit dem Verweis auf die tiefen Unterschiede, die zwischen den beiden Gruppen herrschten, die sie als unüberwindbar und damit höchst konfliktiv einschätzt. Demgegenüber wird von verschiedenen Gruppen darauf hingewiesen, dass die ursprüngliche „Mentalität“ der PCG-Mitglieder sich durch ihr dauerhaftes Leben in Deutschland verändert habe. Dies bringt folgendes Zitat zum Ausdruck:

„Ich kann mir vorstellen, da gibt's auch ganz lebenspraktische Sachen. Ja also, ich kann mir vorstellen, dass die Gf unheimlich gut trösten kann. Ich meine wir haben ja viele alten Menschen hier, die wo viele sich selbst überlassen sind.“

*Wo ich, glaub ich, schon ne andere ne tiefere Menschlichkeit auch bei vielen vorhanden ist, vielleicht jetzt in der ghanaischen Gemeinde. Nicht bei allen, ich will's auch nicht glorifizieren, ne? Also, ich denke, dass da ist ne große Angleichung auch stattgefunden, dass es um Konsum geht, ja dass es um, steht man gut da, hat man guten Job, kriegt man das alles hin.*³⁸⁷

Hier werden den Mitgliedern der PCG-Gemeinde Fähigkeiten zugeschrieben, die die interviewte Person mit dem Begriff „tiefere Menschlichkeit“ umschreibt, worunter sie eine praktische menschliche Zugewandtheit versteht. Diese wird allerdings als nur eingeschränkt gültig dargestellt, da diese sich den Wertevorstellungen, die vor Ort herrschen, etwa Orientierung nach Status, schon angepasst hätten. Die Vorstellung einer einheitlichen „Mentalität“ wird also nicht durch die Annahme von individuellen Unterschieden gebrochen, sondern durch die Gesamtentwicklung hin zu einer Angleichung an Ideale der Mehrheitsgesellschaft. Hier wird deutlich, dass die landeskirchlichen Akteurinnen in Bezug auf die Kooperationspartner durchaus von Möglichkeiten der Veränderung ausgehen. Dies setzt das Paradigma der Entwicklung ja auch notwendigerweise voraus. In einigen Interviews wird diese Vorstellung mit dem Begriff der „Integration“ verknüpft und positiver konnotiert, als dies im obigen Zitat der Fall ist. Eine teilweise Anpassung an „deutsches“ Verhalten entspreche dem Wunsch, nicht mehr als Gast wahrgenommen zu werden und dauerhaft in Deutschland zu leben. Dies wird explizit begrüßt und als unterstützenswert erachtet. Ein Verharren in einer rein „ghanaischen Mentalität“ stelle demgegenüber ein zwar nachvollziehbares aber dennoch unangebrachtes Verhalten dar. In Bezug auf das eigene Verhalten und auf eine Übernahme ghanaischer bzw. afrikanischer Verhaltensweisen herrschen allerdings Skepsis und Vorbehalte vor, in der Regel mit dem Verweis auf die als inkompatibel gedachten „Mentalitäten“. Nur in einigen wenigen Bereichen wird davon ausgegangen, dass eine Übernahme oder ein Lernen von beobachtetem Verhalten möglich ist, wie etwa bezüglich bestimmter Fundraisingmethoden (s.o.).

Das obige Zitat verweist über die Vorstellung der Anpassungsmöglichkeit der PCG-Mitglieder hinaus auch auf ein neben dem Paradigma der Entwicklung von „afrikanischer Mentalität“ hin zur Moderne bestehendes Bild. Innerhalb von diesem wird die „afrikanische Mentalität“ nicht mit negativ konnotierten Eigenschaften verknüpft, wie etwa Primitivität oder Unsauberkeit, sondern mit positiven, wie – in diesem Falle – „tieferer Menschlichkeit“. Die „deutsche Mentalität“ hingegen ist geprägt von einem Verfall und einem Abkommen von diesen Werten, so dass stattdessen Profilierungs- oder Geldsucht das Handeln der Menschen prägt. Diese Vorstellung steht unvermittelt neben der Idee einer „Evolution“, was für die sprechende Person, die beides vertritt, keinen Widerspruch darzustellen scheint. Dies könnte darin begründet liegen, dass die als negativ beschriebene Eigenschaft der Profilierungssucht der Idee des Fortschritts und der Moderne nicht entgegensteht und die Idee der „tieferen Menschlichkeit“ als positiver Ursprungszustand der Menschen allgemein angesehen wird. So muss das Paradigma der Entwicklung nicht in Frage gestellt werden. Nur die uneingeschränkte positive Bewertung dieser Entwicklung wird relativiert.

Insgesamt stellt sich ein Bild dar, welches die landeskirchlichen Gemeinden von ihren Kooperationspartnerinnen haben, das auf der Annahme einer starken Unterschiedenheit zweier als relativ homogen und statisch vorgestellten „Mentalitäten“ beruht, wobei diejenige der PCG-Gemeinden als durchlässiger konzipiert

387 Interview landeskirchliche Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Afrikaner und Deutsche‘.

tualisiert wird als die eigene. Sie ist von Eigenschaften wie „Lebendigkeit“, „Fröhlichkeit“ und „Spontaneität“ auf der einen Seite geprägt und von „Unpünktlichkeit“, „Unsauberkeit“ und „Unachtsamkeit“ auf der anderen Seite. Die erstgenannten positiven Attribuierungen stellen eher allgemeine Charakterbeschreibungen dar, während die letztgenannten in erster Linie auf konkretes Verhalten der Gesamtgruppe in der Zusammenarbeit mit den interviewten Gemeinden beruhen. Einzelpersonen hingegen werden als sehr positiv in ihrem Verhalten im direkten Austausch wahrgenommen, doch auch ihr Handeln wird über die Prägung durch eine „afrikanische“ bzw. „ghanaische“ Mentalität erklärt. Während die eigene Verhaltens- und Denkweise als inkompatibel mit derjenigen der Kooperationspartner gesehen wird, besteht die Vorstellung von deren Veränderbarkeit durchaus und wird positiv bewertet und teilweise mit dem Begriff der „Integration“ gedeutet. Es besteht die Tendenz die beiden „Mentalitäten“ als verschiedene Entwicklungsstadien auf einem Kontinuum zu verstehen und die eigene als angestrebten Standard, als Norm, zu begreifen. Dem scheint eine zugleich existierende Vorstellung des Abkommens von einem idealen Urzustand entgegenzustehen, was jedoch durch eine Kohärenz von dem durch dieses Abkommen erzeugte Verhalten und der grundsätzlichen Idee von Fortschritt aufgelöst werden kann.

c) Der Glaube als Gemeinsamkeit und Trennendes zugleich

Wie bereits oben erläutert spielte die Tatsache, dass es sich bei den PCG-Gemeinden um christliche Gemeinden handelte für das Zustandekommen der Kooperationen in der Regel eine wichtige Rolle. Die interviewten Akteurinnen der landeskirchlichen Gemeinden begründen mehrheitlich ihre positive Reaktion darauf damit, dass nichts dagegen gesprochen habe, einer christlichen Gemeinde im Rahmen der Möglichkeiten Räume zur Verfügung zu stellen, insbesondere, da man dies auch für das eigene Selbstverständnis als christliche Gemeinde als moralische Verpflichtung versteht. Entsprechend kann die These aufgestellt werden, dass der gemeinsame Glaube aus Sicht der landeskirchlichen Akteurinnen den primären Anknüpfungspunkt zwischen den beiden Gemeinden bildet. Diese These wird dadurch erhärtet, dass eine Möglichkeit für gemeinsame Aktivitäten in den Kooperationen in der Regel im Feiern von Gottesdiensten gesehen wird, was sich teilweise sogar in entsprechenden Vereinbarungen in den Mietverträgen niederschlägt. Ein ehemaliger Pfarrer, der während seiner Amtszeit regelmäßig gemeinsame Gottesdienst mit der PCG-Gemeinde gefeiert hat, geht dementsprechend davon aus, dass die Gottesdienste besonders geeignet seien, um Gemeinsamkeit herzustellen, da die Liturgie sich im Grunde doch sehr ähnele und auch viele Lieder in beiden Gemeinden bekannt seien – nur eben auf unterschiedlichen Sprachen. Er beschreibt, dass es ein Ziel seiner Amtszeit gewesen sei, eine gemeinsame Liturgie mit gemeinsamen Liederheft zu erstellen, doch sei er leider nie dazu gekommen. Er sieht also besonders in den Gottesdiensten die Möglichkeit, Verbundenheit herzustellen, wodurch der christliche Glaube als das einheitsstiftende Merkmal der Kooperationen zu stehen kommt.

Anders als im Falle der Partnerschaften und trotz dieser teilweisen positiven Bewertung der Gottesdienste als Anknüpfungspunkte für Gemeinsamkeit bezieht sich allerdings keine der landeskirchlichen Akteurinnen in den Interviews auf religiöse Gemeinschaftskonzepte, wie etwa eine Geschwisterschaft aller Gläubigen. Eine unverbrüchliche Verbundenheit, die durch den Glauben entsteht und durch Begriffe wie ‚Brüder und Schwestern im Herrn‘ zum Ausdruck kommt, wie sie in den Partnerschaften häufig zur Beschreibung des Verhältnisses herangezogen wird, wird an keiner Stelle erwähnt. Stattdessen stellt sich eine Frage, die während eines Gruppeninterviews von einem der Befragten gestellt wurde, als bezeichnend für die landeskirchliche Sicht auf den christlichen Glauben der Kooperationspartnerinnen heraus:

„Irgendwie, wir sind Christen, was verbindet uns eigentlich?“³⁸⁸

Das Zitat drückt aus, dass der gemeinsame Glaube an sich nicht als hinreichend für die Idee der Verbundenheit empfunden wird. Stattdessen wird die Frage gestellt, was es denn innerhalb dieses Glaubens gebe, das eine solche Verbundenheit schaffen könnte. Im auf dieses Zitat folgenden Austausch wird man sich nur darin einig, dass die PCG-Gemeinde auch Weihnachten und Ostern feiere. Dies wird als Anknüpfungspunkt für gemeinsame Glaubenshandlungen identifiziert, doch darüber hinaus stellen die Gruppenmitglieder fest, dass sie nur sehr wenig über den Glauben der PCG-Mitglieder wissen und insofern unsicher sind, was eine Verbindung schaffen könnte. Besonders die Sprache wird als Hindernis empfunden, da die

388 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Wer und wie sind die und wir?‘.

Gottesdienste der PCG in Englisch und Twi gehalten werden und nicht alle landeskirchlichen Gemeindemitglieder ersteres sicher sprechen und zweiteres von niemandem beherrscht wird, während die Einschätzung besteht, dass wiederum viele PCG-Mitglieder nicht ausreichend Deutsch sprechen, um einem landeskirchlichen Gottesdienst zu folgen. Auch die oben beschriebene Einschätzung der liturgischen Nähe bildet eine Ausnahme unter den Äußerungen zum Thema. In den übrigen Gesprächen mit landeskirchlichen Einzelpersonen und Gruppen wird zwar wiederholt bestätigt, dass es sich bei beiden Gemeinden um Christinnen handelt, doch wird gleichzeitig darauf hingewiesen, dass die Ausübung des Glaubens sich sehr unterscheide, unter anderem auch in der Liturgie. Der hervorstechendste Vertreter dieser Auffassung ist der Nachfolger des landeskirchlichen Pfarrers der Kooperation Blau. Während dieser noch eine enge liturgische Verwandtschaft zwischen den Gemeinden gesehen hatte und eine engere Kooperation anstrebte, beendete sein Nachfolger nach seiner Übernahme der Stelle gar die Praxis des gemeinsamen Gottesdienstes, da er darin eine Überforderung der Beziehung sieht. Der gemeinsame Gottesdienst stelle für ihn eher das Ziel eines Prozesses hin zu mehr Begegnung und Verständigung dar, als dessen Anfangspunkt. Zunächst müsse über andere „niedrigschwelligere“ Angebote Raum für Begegnung und Kennenlernen gegeben werden, wie etwa durch gemeinsames Putzen, Essen oder Musizieren. Hier wird am deutlichsten, dass der Glaube in den Kooperationen von den landeskirchlichen Befragten weniger als Gemeinsamkeit denn als Unterscheidungsmerkmal verstanden wird. Allerdings wird die Praxis der gemeinsamen Gottesdienste in drei der fünf untersuchten Kooperationen regelmäßig gepflegt und in den Aussagen zum Thema wertgeschätzt. Nur in den Kooperationen Blau und Grün wurde im Untersuchungszeitraum kein gemeinsamer Gottesdienst gefeiert. Dennoch stellt sich heraus, dass der Glaube an sich in allen Kooperationen von den landeskirchlichen Befragten als substantiell verschieden wahrgenommen wird. Im Zentrum der Differenzen, die dabei wahrgenommen werden, stehen drei Zuschreibungen: Erstens werden die PCG-Gemeinden als „evangelikal“, „frömmel“ oder „charismatisch“ kategorisiert, zweitens werden sie als „temperamentvoller“ oder „lebendiger“ in der Gottesdienstgestaltung wahrgenommen und drittens betonen die landeskirchlichen Interviewten wiederholt das starke Gemeinschaftsgefühl, welches sie in der anderen Gemeinde beobachten und in der eigenen Gemeinde vermissen.

Die Einschätzung, dass die Mitglieder der PCG-Gemeinde ihren Glauben mit einer anderen Art der Frömmigkeit leben, wird unterschiedlich bewertet. Viele der Bezugnahmen konstatieren lediglich eine Andersartigkeit, ohne diese andere Frömmigkeit negativ oder positiv zu beurteilen. So wird beispielsweise darauf verwiesen, dass es in der PCG üblich sei, vor Kirchenvorstandssitzungen zu beten, bei ihnen selbst aber nicht. Dies wird als reiner Unterschied markiert und auf unterschiedliche „Gewohnheiten“ und „Erfahrungen“ zurückgeführt. Einige Aussagen bewerten diese aber auch explizit positiv, etwa dahingehend, dass die Glaubensweise der PCG-Mitglieder auch bedeute, intensiv zu beten, fundierte Kenntnisse über die Bibel zu haben und demütig zu leben. Auch eine intensive Gesangspraxis in den Gottesdiensten wird teilweise als Bestandteil dieser anderen Frömmigkeit verstanden und positiv bewertet. In einigen Fällen werden solche Aussagen auch in Beziehung zur eigenen Frömmigkeit gesetzt, die dann als defizitär beschrieben wird:

„Der Gottesdienst, das Gebet ist's sicher ein Punkt wo die Ghana-, aber da unterscheiden wir uns ja schon ganz stark ja? Wenn die, da kam eine ghanaische Jugendgruppe, die beim Pfarrer hier in der Nähe war. Die sind hier in den ghanaischen Gottesdienst und der Pfarrer hat gesagt, die sind bei uns verhungert, geistlich. Und die sind hier in den Gottesdienst gekommen und da ging die Post ab und wenn die dann in unseren protestantischen spartanischen Gottesdienst kommen, dann sind die verhungert. Ja? In ihren Emotionen. [...] Wenn man da hinein geht, das ist (2) und wir haben ja schon gemeinsam Gottesdienste gemacht, einige schon [...] aber bis sich mal unsere ältere Damen, bis die mal aufstehen und den Hintern schwingen, das kannst du vergessen.“³⁸⁹

In diesem Zitat vermerkt der Sprechende zwar vor allem die Unterschiedenheit, macht aber durch die drastische Wortwahl („verhungert“, „spartanisch“, „Hintern schwingen“) deutlich, dass er die Glaubenspraxis der PCG durchaus als nachahmenswert empfindet, während das eigene eher negativen Charakter für ihn hat. Ein landeskirchlicher Pfarrer verweist auf den die „Basisdemokratie“ in der Gemeinde fördernden Aspekt eines solchen Christentums, da es seines Erachtens zur Folge habe, dass sowohl Bibelauslegung als auch die Gottesdienstleitung partizipativer gestalten würden. Einige der Befragten fällen aber auch negative Urteile über eine solche Glaubenspraxis. So äußert einer der Befragten, dass die intensive Gebetspraxis für ihn auch befremdend und abschreckend sei. Eine Pfarrerin äußert explizit ihre Vorbehalte gegenüber evangelikaler und charismatischer Frömmigkeit, die sie in der PCG-Gemeinde praktiziert sieht. Dies begründet sie biographisch und verknüpft eine solche Glaubenspraxis mit einem unterdrückerischen und dogmatischen Christentum, welches sie unter anderem auch in Verbindung mit der Entstehung homophober Moralvorstellungen bringt. Auch andere landeskirchlichen Interviewpartnerinnen, insbesondere Pfarrerinnen, distanzieren sich und lehnen diese Frömmigkeit vor allem mit Verweis auf die als wörtlich gesehene Auslegung der Bibel oder die von der PCG vertretenen Theologie ab:

„Ist ja auch nicht unsere Theologie, das kommt natürlich auch noch dazu, das merkst du dann schon, ne? Also so, die sind teilweise doch mir manchmal zu einfachen Antworten auf Lebensfragen, sag ich mal so.“³⁹⁰

Auch wird teilweise in Frage gestellt, ob die angenommene Frömmigkeit tatsächlich ihre Entsprechung in der Praxis findet:

„Ich weiß nicht, wie fromm jetzt hier alle sind, die kommen und beten. Ja? Der [...] sagt immer, wir beten, wir haben stundenlang gebetet @ (1) @ Ich mein, er ist sicher da, ihm glaub ich das.“³⁹¹

Der zweite Punkt, in dem sich die Gemeinden in der Wahrnehmung der landeskirchlichen Akteurinnen voneinander unterscheiden, die „Lebendigkeit“ oder das „Temperament“ in der Gottesdienstgestaltung, wird sehr häufig benannt. Meist wird ein enger Bezug zur „Mentalität“ oder „Kultur“ der PCG-Mitglieder hergestellt, was als Begründung für das Verhalten herangezogen wird. So beschreibt ein Kirchenvorstandsmitglied dies folgendermaßen:

„Also den Hauptunterschied sehe ich in der Gottesdienstgestaltung. Der Gottesdienst den wir machen, ist eben doch eher nüchtern, deutsch nüchtern, und der Gottesdienst, den die machen, ist afrikanisch eher schrill. Wenn Sie? von den Hauptunterschieden sprechen. Ist es wirklich die Gestaltung des Gottesdienstes wo es am deutlichsten auffällt.“³⁹²

389 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Gemeinsames und Trennendes‘.

390 Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 2, P1, Passage ‚Begegnungen im Gottesdienst‘.

391 Interview landeskirchliche Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Wunsch echte Begegnung‘.

392 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Wer und wie sind die und wir‘.

tierten Gemeinsamkeit die Differenz im Zentrum der Überlegungen steht. Das Christentum als Anknüpfungspunkt erweist sich also als eine sehr schwache und zerbrechliche Verbindungsbrücke zwischen den Kooperationspartnerinnen. Die empfundene Differenz betrifft Theologie und Ausrichtung des Glaubens, die Gottesdienstausübung sowie das Verständnis der Gemeinde als Gemeinschaft. Die PCG-Gemeinden werden vornehmlich als anders, als unterschieden vom Eigenen wahrgenommen. Die Bewertung dieser Andersartigkeit ist nicht einheitlich und variiert je nach Person und Gruppe, wird aber auch in sich differenziert abgegeben. Gegenüber der Theologie der PCG-Gemeinde überwiegt besonders bei den Pfarrpersonen eine distanzierte Haltung, während andere Personen hier auch positive Aspekte erkennen. Die „lebhafteste“ Gottesdienstgestaltung wird einerseits als beneidenswert, aber auch als zu laut und abschreckend erlebt. Das wahrgenommene Gemeinschaftsgefühl, der im Alltagsleben verankerte Glaube und die damit – so folgern die landeskirchlichen Akteurinnen – einhergehenden hohen Gottesdienstbesuchszahlen der PCG-Gemeinde werden einheitlich als positiv und erstrebenswert beurteilt. Gleichzeitig sind diese Wahrnehmungen eng verknüpft mit der Einordnung der PCG-Gemeinde als zugehörig zu einer anderen Mentalität und als Auslandsgemeinde, was zur Folge hat, dass ein Übernehmen des Verhaltens als stark erschwert gesehen wird. Insofern eignen sich diese Aspekte des von der PCG gelebten Christentums nur sehr eingeschränkt als Anknüpfungspunkte für Gemeinsames.

5.2.2.3 Zusammenfassung

Die Bilder, die landeskirchliche und PCG-Akteurinnen voneinander haben, stellen sich als sehr komplex dar. Hinsichtlich des Verhältnisses, in das die jeweiligen Kooperationspartnerinnen zum Eigenen gesetzt werden, hat sich gezeigt, dass eine gewisse Übereinstimmung darin besteht, sich jeweils im Rahmen der Gastfreundschaft einzuordnen. Entsprechend ist das primäre Bild der PCG-Gemeinden von den landeskirchlichen Gemeinden das der Gastgeberinnen, während das Bild umgekehrt die Rolle der Gäste bzw. Mieterinnen fokussiert. Einigkeit besteht auch darin, dass mit diesen Rollen bestimmte Vorrechte und Sanktionierungsmöglichkeiten auf Seiten der gastgebenden Gemeinden einhergehen.

Dies schließt auch den Blick der PCG-Gemeinden ein, welche ihre Gastgeberinnen eher in positiver Weise, in Geschwisterschaft und durch den Glauben mit sich verbunden sehen, denn die Möglichkeit der Beschneidung von Rechten und dem Zugang zu Räumen wird auch in diesen Fällen wahrgenommen. Dies wird besonders eindrücklich durch die Analogie des Verhältnisses zu dem zwischen biblischem Joseph und Pharao ausgedrückt.

Aus landeskirchlicher Perspektive besteht zusätzlich zu dieser Nicht-Zugehörigkeit der PCG-Gemeinden zur eigenen Gemeinde, die sich in der Rolle des Gastes ausdrückt, auch eine Nicht-Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft, was durch die Kategorisierung dieser als „Auslands-“ oder „Diasporagemeinde“ zum Ausdruck kommt. Diese wird als grundsätzlich unterschieden vorgestellt, da diese dem primären Zweck dienen, die eigene Identität im Sinne eines „ghanaischen Clubs mit christlichem Einschlag“ auszuleben.

Die Kontexte, in die die Kooperationspartnerinnen sich jeweils verorten, werden einerseits als „deutsch/europäisch“ im Gegensatz zu „ghanaisch/afrikanisch“ konstruiert und andererseits als „eine ande-

re Mentalität“. In beiden Fällen werden sowohl positive als auch negative Eigenschaften mit diesen Kategorien verbunden. Das „Deutsche/Europäische“ wird von den PCG-Mitgliedern allgemein vor allem mit Attributen wie „Pünktlichkeit“ oder „Disziplin“ zusammengebracht. In Bezug auf das säkulare Leben stehen bestimmte positive Aspekte wie etwa das Rentensystem aber auch Negatives wie etwa eine als unangebracht empfundene Unzufriedenheit mit dem Leben im Fokus. Auch diskriminierende Vorstellungen und Ausschlussmechanismen gegenüber denjenigen, die nicht als „deutsch“ verstanden werden, verbinden die PCG-Mitglieder mit der Kategorie „Deutsch“. Zum kirchlichen Leben gibt es einige wenige positive Bewertungen, etwa hinsichtlich der Kürze des Gottesdienstes. Die Negativwertungen des „deutschen“, besonders des landeskirchlichen Christentums überwiegen allerdings und schließen vor allem eine scharfe Kritik an der Art des Gottesdienstfeierns sowie an dem Fehlen eines Glaubens an die Kraft des Heiligen Geistes, etwa was Heilungen oder Zungenrede angeht, ein.

Die landeskirchliche Einordnung der PCG-Gemeinden innerhalb einer „anderen Mentalität“ verknüpft diese mit einigen sehr positiven Attributen, wie etwa „Lebendigkeit“, „Fröhlichkeit“ oder „Spontaneität“. Im Gegensatz dazu empfinden die landeskirchlichen Gemeindemitglieder sich als eher „zu streng“ oder „zu ernst“. Gleichzeitig werden dieser Mentalität aber auch sehr negative Verhaltensweisen zugerechnet, wie etwa ein ungenügendes Verhalten in Bezug auf Sauberkeit, auf Lautstärke oder im Umgang mit Eigentum der landeskirchlichen Gemeinde. Während diese Charakteristika vor allem in Zusammenhang mit Gruppenverhalten gebracht werden, verhalten sich einzelne Personen der PCG-Gemeinde aus landeskirchlicher Sicht zwar ebenfalls gemäß bestimmter Stereotypen, aber handelt es sich bei diesen eher um positive Vorstellungen, wie etwa „Freundlichkeit“ und „Herzlichkeit“. Grundsätzlich ist die Tendenz zu beobachten, das eigene Verhalten als Norm wahrzunehmen, auf die sich die „andere Mentalität“, die sich unter anderem bei den Mitgliedern der PCG-Gemeinden zeigt, hin entwickelt.

Die jeweiligen primären Anknüpfungspunkte zwischen dem Eigenen und den kooperierenden Partnerinnen werden in beiden Fällen grundsätzlich im gemeinsamen Glauben gesehen, doch liegt der Fokus aus landeskirchlicher Perspektive auf den als überwiegend empfundenen Unterschieden, die vor allem in Frömmigkeit, Temperament und Gemeinschaftsverhalten der PCG-Gemeinden zu Tage treten. Diese werden zwar teilweise positiv und teilweise negativ bewertet, doch werden kaum oder keine Ansatzpunkte zu einem eigenen Lernen gesehen, da die Mentalität und die Identität als Auslandsgemeinde dies erschweren.

Aus PCG-Sicht handelt es sich demgegenüber bei den Partnerinnen durchaus um Glaubensgeschwister. Dies ermöglicht einerseits eine Integration in das Christentum und die Gesellschaft Deutschlands. Andererseits erlaubt es auch ein Lernen der landeskirchlichen Gemeinden von eigenen Erfahrungen und damit eine Verbesserung der als prekär empfundenen Lage dieser. Anknüpfungspunkte werden insbesondere in Bezug auf Gottesdienstform und Glaubensinhalte gesehen.

5.2.3 Interaktionale Aushandlung der Beziehung

Im Folgenden werden die Aspekte der Beziehungsstruktur untersucht, welche durch Interaktionen zwischen den kooperierenden Gemeinden entstehen und in ihnen zum Ausdruck kommen. Zunächst ist

festzustellen, dass Begegnung und Austausch, wie im Vorangegangenen aufgezeigt wurde, nicht im Zentrum der Kooperationen stehen und dementsprechend auch quantitativ und in Bezug auf deren Intensität eine geringere Rolle spielen, als dies bei den Partnerschaften der Fall ist (s. Kapitel 4). Dennoch trägt auch in diesem Untersuchungsfeld der Umgang der Kooperationspartnerinnen maßgeblich zu ihrer Beziehungsstruktur bei, weswegen die bestehenden Interaktionen hier betrachtet werden sollen. In diesem Kapitel sollen zunächst die im beschreibenden Teil (Kapitel 5.1) dargestellten Interaktionsfelder untersucht werden. Anschließend soll ein Blick auf die Funktionsweise der verwendeten Sprachen und die Ideen von Austausch, Lernen und Integration geworfen werden. Da die Unregelmäßigkeit und das seltene Vorkommen gemeinsamer Aktivitäten der Gemeinden sowie die räumliche Distanz zwischen den verschiedenen Kooperationen und zu meinem Wohnort eine teilnehmende Beobachtung enorm erschwerten, beruhen die nachfolgenden Analysen maßgeblich auf Berichten und Beschreibungen der interviewten Akteurinnen.

a) Raumnutzung im Rahmen von Gastfreundschaft

Wie im Kapitel 5.2.1 dargelegt wurde, liegt der Grund für die Existenz der Kooperationen in der Tatsache begründet, dass die PCG-Gemeinden jeweils einen Ort für ihr Gemeindeleben, insbesondere das Feiern ihrer Gottesdienste, suchten und eine Anmietung oder ein Kauf von alleine genutzten Räumlichkeiten für sie finanziell nicht möglich war. Des Weiteren wurde in der Motivations- und Interessensanalyse deutlich, dass für beide Gemeinden das Miteinander mit und das Kennenlernen der jeweils anderen Gemeinde eine nachgeordnete und teilweise sehr geringe Rolle spielt. Insofern kann zunächst konstatiert werden, dass die gemeinsame Raumnutzung den Kern der Interaktion zwischen den Gemeinden bildet. Da die jeweilige Nutzung aber zu unterschiedlichen Zeiten geschieht, insbesondere was das Feiern der Gottesdienste angeht, kommt es durch diese zu wenigen direkten Begegnungen zwischen Mitgliedern der beiden Gemeinden. Vielmehr sollen an dieser Stelle die Bedingungen der Raumnutzung untersucht werden, die als Folge eines bestimmten Umgangs der Gemeinden miteinander zu verstehen sind und diesen zum Ausdruck bringen.

Wie bereits oben geschildert, wurde in einigen der Kooperationen ein Vertrag bzw. eine Satzung unterschrieben, in welchen die grundsätzlichen Bedingungen der Mitnutzung der Räume für die jeweilige PCG-Gemeinde festgehalten ist. In anderen beruhen die Parameter der Raumnutzung auf mündlichen Vereinbarungen. Gemeinsam ist allen Kooperationen bis auf den Sonderfall Gelb, dass diese Parameter die Beziehung der Gemeinden zueinander als Mietverhältnis strukturieren. So beinhalten sie nicht nur zeitliche und räumliche Begrenzungen der Nutzung landeskirchlicher Räume durch die PCG-Gemeinden, sondern auch einen bestimmten Betrag, der zwar in einigen Fällen von den landeskirchlichen Akteurinnen nicht als Miete, sondern als Aufwandentschädigung oder als Beitrag zur Deckung der Mehrkosten, doch gleichermaßen als Voraussetzung für die Mitnutzung der Räume verstanden wird. Dennoch fällt auf, dass diese schriftlich oder mündlich getroffenen Vereinbarungen eher flexibel gehandhabt werden, so dass zugestandene Rechte auch erweitert oder eingeschränkt werden können, ohne dass dieses in den Verträgen einen Niederschlag findet oder es eine offizielle mündliche Vereinbarungsänderung gibt. So dauerte etwa der Gottes-

dienst der PCG im Fall Blau zu Anfang des Untersuchungszeitraumes in der Regel länger als im Vertrag vereinbart war, was jedoch mit dem Pfarrerwechsel wieder eingeschränkt wurde, an manchen Sonntagen sogar dahingehend, dass weniger Zeit als vertraglich geregelt zur Verfügung stand. Auch in anderen Kooperationen war eine solche Dynamik zu beobachten, wobei eine Einschränkung von Rechten der PCG-Gemeinden häufiger auftrat als eine Ausweitung. So wurden während des Untersuchungszeitraumes wiederholt Zeiten oder Räume für bestimmte Tage oder langfristig aus dem Verfügungsraum der PCG-Gemeinden genommen, was meist zur Grundlage hatte, dass die jeweilige landeskirchliche Gemeinde Eigenbedarf anmeldete und den Raum deswegen nicht zur Verfügung stellen konnte. Dieser Vorrang eigener Bedarfe ist teilweise auch Bestandteil der Verträge oder mündlichen Vereinbarungen und in einigen Fällen mit bestimmten Fristen verbunden, zu denen diese angekündigt werden müssen, was allerdings auch eher locker gehandhabt wurde. In anderen Fällen bestehen solche Fristen nicht. Manche Einschränkungen, die auch teilweise andere Möglichkeiten der PCG-Gemeinde betrafen, wie etwa die erlaubte Lautstärke von Gottesdiensten, basierten nicht auf einer flexiblen Handhabung der vereinbarten Rahmenbedingungen sondern resultierten aus bestimmten Vorfällen, bei denen Nachbarn sich beschwert hatten oder bestimmte Regularien der Raumbenutzung, etwa in Bezug auf Personenanzahl oder auf Sauberkeit, nicht eingehalten worden waren. Der in 5.2.1 beschriebene Fall in der Kooperation Grün, bei dem der Gemeinderaum nach einer ausufernden Hochzeitsfeier nicht mehr für Einzelmitglieder der PCG-Gemeinde zur Verfügung stand, kann hier als Beispiel angeführt werden.

Diese Flexibilität in der konkreten Umsetzung der getroffenen Verabredungen, insbesondere der teilweise beobachtete Entzug bestimmter Nutzungsrechte, sowie die Tatsache, dass die Räume tatsächlich von beiden Parteien genutzt werden, wobei eine Partei ein Vorrecht im Konfliktfall hat, weisen darauf hin, dass es sich hier nicht um ein reines klassisches Mietverhältnis handelt, sondern eher das Paradigma der Gastfreundschaft vorherrscht. Darauf verweisen auch die jeweiligen Zuschreibungen als ‚Gäste‘ und ‚Gastgeberinnen‘ (s. Kapitel 5.2.2). Allerdings handelt es sich hier – anders als im Falle der Besuchsreisen innerhalb der Partnerschaften – weniger um eine Gastfreundschaft, deren primäres Ziel es ist, die Gäste so gut es geht zu ehren und wertzuschätzen sowie Möglichkeiten zu eröffnen, sondern hier liegt der Fokus des Verständnisses von Gastfreundschaft auf dem Vorrecht der Gastgeberinnen als Eigentümerinnen der Gebäude und des Grundstücks und als Verantwortlichen gegenüber Landeskirche und Nachbarschaft. Gastfreundschaft wird also eher von den Grenzen der Ermöglichkeiten für die ‚Gäste‘ her betrachtet als von ihrer Erweiterung. Die gastgebende Seite erlaubt die Nutzung des Eigenen zu bestimmten Konditionen solange das eigene Gemeindeleben dadurch nicht eingeschränkt wird oder andere Nachteile dadurch entstehen.

Als von großer Bedeutung für diese Dynamik der Gastfreundschaft erweisen sich entsprechend Fragen nach Sauberkeit, Lautstärke, dem Verhalten von Kindern auf dem Kirchengelände und dem Umgang mit Kirchenmobiliar. So berichten sowohl Akteurinnen von landeskirchlicher als auch von PCG-Seite über andauernde oder phasenweise häufig auftretenden Gespräche bis hin zu Konflikten anlässlich von Verstößen der PCG-Mitglieder gegen landeskirchliche Erwartungen bezüglich dieser Themen. Teilweise fühlen sich dadurch die Pfarrfamilien, die auf oder am Gemeindegrundstück wohnten in ihrer sonntäglichen Ruhe gestört, teil-

weise geht es um Nachbarschaftsbeschwerden und in anderen Fällen ärgern sich Gemeindemitglieder über Verschmutzungen oder Schädigung von Gemeindeeigentum. In den sich daraus ergebenden Gesprächen fordern in der Regel die Pfarrpersonen von den PCG-Mitgliedern eine Verhaltensänderung ein, die in der Folge von den Gesprächspartnerinnen versprochen wird. Einige befragte landeskirchlichen Pfarrerinnen empfinden diese Gespräche aber als nicht nachhaltig, da das als problematisch empfundene Verhalten nach kurzer Zeit immer wieder aufträte. Im Gegensatz dazu sehen sich einige PCG-Befragten angesichts ihrer Bemühungen, diesen Forderungen gerecht zu werden, als zu Unrecht und unverhältnismäßig gemaßregelt. Diese Konfliktlage hat sich in der Untersuchung als Konstante erwiesen, auch wenn die Intensität in den verschiedenen Kooperationen variiert. So zeigt sie sich besonders deutlich in der Kooperation Rot 1, wo etwa eigens für die PCG-Gemeinde Schilder im Kirchraum angebracht wurden, die auf bestimmte Verbote hinwiesen, wie etwa jenes dort nicht essen und trinken zu dürfen. Auch die Frequenz der diesbezüglich geführten Gespräche war dort besonders hoch. In der Kooperation Rot 2 dagegen nannten die landeskirchlichen Interviewten nur einige wenige solcher Reibungspunkte, die aber als einvernehmlich und unproblematisch gemeinsam gelöst beschrieben wurden. In der Kooperation Gelb wurde nur auf die Anfangszeit verwiesen, während der das Thema Sauberkeit im Kirchraum eine Rolle spielte, doch spätestens seitdem die PCG-Gemeinde offiziell zur landeskirchlichen Gemeinde gehöre, gebe es diesbezüglich keine Diskrepanzen mehr.

Insgesamt kann konstatiert werden, dass das Verständnis der Gastfreundschaft im Sinne einer von Bedingungen abhängigen temporären Erlaubnis, Eigenes zu nutzen, diese Rechte aber auch wieder entziehen zu können, in der Kooperation Rot 1 besonders deutlich zu Tage tritt. So wurden weder Nutzungsrechte noch Mietzahlungen vertraglich festgehalten, so dass die Zuteilung von Zeiten und Räumen durch die landeskirchliche Pfarrperson eher spontan geschah und im Laufe der Zeit zu immer weniger Möglichkeiten für die PCG-Gemeinde führte. Des Weiteren verfügte die PCG-Gemeinde über keinen eigenen Schlüssel zu den gemeindlichen Räumen, was in einigen Fällen zur Folge hatte, dass Veranstaltungen wie Gruppentreffen oder Chorproben nicht oder nur im Freien stattfinden konnten, wenn die Absprachen zur Öffnung der Räume nicht funktionierten. Auch die vereinbarte Temperatur im Kirchraum zu Zeiten der PCG-Gottesdienste wurde in Einzelfällen nicht erreicht, da die Pfarrerin die Heizung nach dem eigenen Gottesdienst ab- oder runterschaltete. Ähnliches war am Ende des Untersuchungszeitraumes in der Kooperation Blau unter dem neuen landeskirchlichen Pfarrer zu beobachten, obwohl die Mietsumme gleichzeitig auf 850 Euro im Monat angehoben wurde, was mit dem Verweis auf die hohen Betriebskosten, die eigentlich eine Stilllegung des Kirchraums im Winter verlangten, begründet wurde. Gleichzeitig machte die landeskirchliche Gemeinde häufiger von ihrem Recht Gebrauch, auf die Einhaltung der im Vertrag festgehaltenen Zeiten für den sonntäglichen Gottesdienst zu bestehen, um danach selbst Veranstaltungen durchführen zu können. Auch dies gestaltete sich konfliktiv, da die bisher praktizierte PCG-Gottesdienstlänge dadurch häufig nicht mehr möglich war bzw. die dadurch entstehende Überziehung von der landeskirchlichen Gemeinde als Nichtbeachtung von Absprachen und des Vertrages gesehen wurde. Dies betraf etwa auch bestimmte Tage, an de-

nen die PCG-Gemeinde die Kirche bisher für bestimmte Feste nutzte, was wegen Eigenbedarf der Gemeinde unter dem neuen Pfarrer nicht mehr möglich war.

Diese grundsätzliche interaktionale Beziehungsstruktur, welche in der Gewährung unter bestimmten Konditionen und der potentiellen Beschneidung von Möglichkeiten der PCG-Gemeinde zum Ausdruck kommt, wird in den folgenden zwei Zitaten eines PCG-Mitglieds der Kooperation Grün deutlich:

„Im Großen und Ganzen muss ich sagen, diese ähm Zusammenleben funktioniert also einwandfrei. Das ist also in Ordnung. Bis jetzt haben wir so kein Stress, weil wir halt zusehen, dass wir ähm (4) im Rahmen also uns verhalten. Also nicht so viel Krach oder so. Das ist also das Manko von vielen afrikanischen Gemeinden, dass die zu laut sind und dann immer rausfliegen dann ja. Zu laut, die machen den sogenannten Allnight und dann die ganze Nacht wird ja geschrien und gebrüllt und () und das ist schon (2) wir wir (2) machen alles so im Rahmen also nicht so laut oder so.“³⁹⁶

Yf: Wenn Sie jetzt zum Beispiel mit [der Pfarrerin, CE] reden ist das dann äh unter Gleichberechtigten oder ist das ein anderes Verhältnis.

Pm: ^L oh sie (3) ja wie soll ich denn das sagen @ (2) @ wie soll ich das denn sagen. Äh wir sind halt gut summa summarum sind wir halt Gäste, sagen wir mal so. Wir sind Gäste und äh wir werden nicht schlecht behandelt. Sagen wir mal so ehrlich gesagt. Wir werden nicht schlecht. Ich würde lügen, wenn ich mal sage, die terrorisieren uns oder so. Ja, ja. Ich meine das wird. Ich habe eher das Problem, dass äh unsere unsere Leute sich anders benehmen sollen. Sollten. Zum Beispiel, wenn wir hinkommen und wenn wir es gibt halt Geburtstag oder so und da hat diese Snacks oder so und es wird verteilt und diese Cookies wird verteilt und manchmal die Kinder, die nehmen das mit in die Kirche, sagten wir schmeißen die raus, da draußen wird gegessen, nicht hier drin, gell. Weil nämlich das Problem ist, die Eltern oder die Mütter ja, die hauen nachher ab und dann habe ich das Problem, dass meine Frau und ich und meine Schwester haben dann die Last immer sauber zu machen. Weil ich muss wir müssen die Kirche sauber verlassen. Ja? [...] Als wir hier herkamen war's sauber und wir müssen zusehen, dass es auch so ist. Und solange wir da uns an die Sauberkeit halten, haben wir auch so kein Problem. Aber ansonsten, ich muss mal, also es klappt ja. Ich bin länger da, ich sehe zu, dass die Toiletten in Ordnung alles in Ordnung und dann dann ist auch gut.“³⁹⁷

Der Interviewte beschreibt hier umfänglich, dass das Verhältnis deswegen gut sei, weil die eigene Gemeinde bzw. er sich nach Kräften bemühe, die Erwartungen der gastgebenden Gemeinde bezüglich Lautstärke und Sauberkeit zu erfüllen. Aus diesem Grunde „terrorisiere“ diese sie nicht, was er gleichbedeutend mit einem positiven Verhältnis beschreibt. Die Rollen der beiden Gemeinden sind also klar verteilt: Auf der einen Seite diejenigen, die ein bestimmtes Verhalten erwarten und einfordern, auf der anderen Seite diejenigen, die diese zu erfüllen haben. Geschieht dies nicht, drohen Sanktionen, wie etwa – im Extremfall – „rauszufliegen“.

Wie bereits dargestellt, gestaltete sich die Interaktion zwischen den Gemeinden im Fall Rot 2 konfliktfreier, doch ist diese Verhältnisbestimmung in der Grundtendenz hier ebenfalls zu beobachten, da auch hier die landeskirchliche Seite in der Lage ist, bestimmte Möglichkeiten zu gewähren und die Einhaltung von Regeln einzufordern oder diese gegebenenfalls zu verweigern. Zwar berichtet die PCG-Gemeinde von sehr positiven Erfahrungen, wie etwa, dass die Kooperationspartnerin in Einzelfällen sogar selbst in andere Räume ausweiche, wenn zu gleichen Zeiten ein bestimmter Raum benötigt wurde. Auch gebe diese sich viel Mühe, Bedürfnissen der PCG-Gemeinden nachzukommen und bestimmte Wünsche, wie etwa nach mehr Lagerraum, zu erfüllen. So berichtet beispielsweise die Pfarrperson im Fall Rot 2, dass es Überlegungen gäbe, der Partnergemeinde einen selbstständigen Zugang zum digitalen Raumvergabeprogramm der Ge-

396 Interview PCG-Gemeinde Grün, P1, Passage ‚Verhältnisbestimmung‘.

397 Interview PCG-Gemeinde Grün, Session, Passage ‚Zusammenarbeit zwischen PCG und landeskirchlicher Gemeinde‘.

meinde zu ermöglichen. Grundsätzlich ist aber auch hier deutlich, dass die alteingesessene Gemeinde letztendlich in der Lage ist, Entscheidungen zu fällen, die auch den Spielraum der PCG-Gemeinde betreffen, ohne dass diese dabei einbezogen werden muss oder Möglichkeiten der Intervention hat. Das Paradigma der Gastfreundschaft im Sinn eines Entscheidungsrechtes der Gastgeberin gegenüber den Gästen erweist sich also auch hier als wirkmächtig.

Einen Sonderfall bildet der Fall Gelb, da die PCG-Gemeinde hier qua Satzung zwar offiziell Teil der landeskirchlichen Gemeinde wurde, dadurch aber – wie in Kapitel 5.1.2 dargestellt – nicht als gleichberechtigte Gemeinde als deren Gegenüber zu stehen kommt, sondern als deren Untergruppe, die sich an Entscheidungen des landeskirchlichen Kirchenvorstandes zu halten hat und in vielerlei Hinsicht den Regeln und der Kontrolle der landeskirchlichen Gemeinde unterliegt.³⁹⁸ Jedoch ist in Bezug auf die konkrete Raumnutzung festzustellen, dass zwar auch hier dieser im Falle beiderseitiger Nutzungswünsche der Vorzug gegeben wird, jedoch nicht aufgrund ihres ‚Hausrechtes‘, sondern wegen ihrer „geringeren Flexibilität“ und „festerer Traditionen“. Des Weiteren sei es ihre Pflicht für angemessene Ausweichmöglichkeiten für die PCG-Gemeinde zu sorgen, der diese auch angemessen und vorausschauend nachkäme, wie beide Seiten betonen. Auch sei es schon vorgekommen, dass sie selbst auswich und den gewünschten Raum der PCG-Gemeinde überließ. Dass Konflikte bezüglich der Sauberkeit der Kirchenräume nur in der Vergangenheit problematisch gewesen seien und diese auch wegen einer zunehmenden Aneignung der Räume durch die PCG-Gemeinde eingeebnet werden konnten, könnte darauf verweisen, dass die Überwindung des ‚Gaststatus‘ bzw. der Gastfreundschaftsdynamik, die in den anderen Kooperationen maßgeblich ist, auch zu einer Verhaltensänderung im Umgang mit den genutzten Räumen geführt hat.

b) Gemeinsame Gottesdienste und Feste

Wie bereits in Kapitel 5.1.2 dargestellt, ist der häufigste Ort für direkte Begegnung der Gemeinden der gemeinsame Gottesdienst, sowie – meist damit verbunden – das gemeinsame Gemeindefest. Die Frequenz und auch die Art der Umsetzung unterscheiden sich dabei allerdings zwischen den Kooperationen und auch in Abhängigkeit der jeweiligen landeskirchlichen Pfarrpersonen. So führt der neue landeskirchliche Pfarrer der Kooperation Blau keine gemeinsamen Gottesdienste durch und beschrieb dies auch als zu anspruchsvoll. Seinem Vorgänger hingegen war es ein wichtiges Anliegen, zweimal jährlich einen gemeinsamen Gottesdienst mit der PCG-Gemeinde zu feiern, wofür er sich sowohl mit der Liturgie als auch mit dem Liedgut dieser beschäftigte und versuchte, gemeinsame Formen zu finden. So orientierte er sich bei einem von mir besuchten Gottesdienst an einer aus England stammenden presbyterianischen Abendmahlsliturgie, fügte dem Gottesdienst aber auch einen Kyrieruf hinzu, der normalerweise in der Liturgie der PCG nicht vorkommt. Auch sah er es als wichtig an, dass die Predigt dafür frühzeitig vorbereitet wurde, die entweder er

³⁹⁸ An dieser Stelle sei angemerkt, dass während des Untersuchungszeitraumes ein Mitglied der PCG-Gemeinde im Fall Gelb Teil des landeskirchlichen Vorstandes war. Dies ist aber keiner strukturellen Regelung geschuldet, sondern der persönlichen Entscheidung dieser Person, sich zur Wahl aufstellen zu lassen und dem Wahlergebn der Gemeinde. Die Perspektive der PCG-Gemeinde war also während der Untersuchung im Kirchenvorstand vertreten, könnte aber nach der nächsten Wahl fehlen, wenn sich niemand aus der PCG-Gemeinde um einen Platz im landeskirchlichen Kirchenvorstand bewirbt oder eine solche Person nicht gewählt wird.

oder der Pfarrer der Kooperationsgemeinde schrieb, damit der jeweils andere sie übersetzen konnte. Im beobachteten Gottesdienst hielten der PCG- und der landeskirchliche Pfarrer allerdings eine je eigene Predigt, sodass der Gottesdienst zwei unterschiedliche Predigten enthielt. Ursprünglich sei es so gewesen, berichten die Interviewten, dass jeweils eine Gemeinde die andere zu ihren regulären Gottesdiensten einlud, bei denen die Eingeladenen jeweils musikalisch und liturgisch einbezogen und einige Lieder sowohl auf Deutsch als auch auf Twi gesungen wurden. Diese Praxis der gegenseitigen Einladung habe sich aber als schwierig erwiesen, da die Eingeladenen jeweils nur in sehr geringer Anzahl erschienen, wobei die PCG-Gemeinde mindestens durch ihren Chor mit etwa zwanzig Personen vertreten war, doch einer Einladung dieser von der landeskirchlichen Gemeinde teilweise keine fünf Personen folgten. Als Gründe nennen die Befragten einerseits die Gottesdienstzeiten, die für die jeweils andere Gemeinde impraktikabel sei und andererseits – so die landeskirchlichen Befragten – die Lautstärke und Länge der PCG-Gottesdienste, die sie als unangenehm beschreiben. Auch die Sprache sei ein Faktor, denn man befürchte, wenig zu verstehen oder langwierigen Übersetzungen zuhören zu müssen. Eine Änderung der Anfangszeit des gemeinsamen Gottesdienstes zwischen normaler PCG- und landeskirchlicher Gottesdienstzeit sowie eine Mischung verschiedener Liturgieteile hatte wohl ebenfalls keinen erhöhenden Effekt auf die landeskirchlichen Teilnahmezahlen, während die PCG-Teilnahme auf bis zu dreistellige Zahlen stieg.

Abgesehen von der Kooperation Blau unter dem früheren Pfarrer gab es ebenfalls in den Fällen Gelb nach der Neubesetzung der Stelle sowie in den Fällen Rot 1 und Rot 2 im Untersuchungszeitraum gemeinsame Gottesdienste, während es in der Kooperation Grün nur zur gegenseitigen Einladungen und partiellen Beiträgen wie Chorstücke durch die PCG-Gemeinde oder Grußworte durch die landeskirchliche Pfarrerin kam. In den anderen drei Fällen gestaltete sich der gemeinsame Gottesdienst in der Regel in Form eines landeskirchlichen Gottesdienstes, bei dem die Eingeladenen der PCG musikalisch und liturgisch eingebunden wurden, etwa in Form von Gebeten, Chorbeiträgen oder Lesungen. Dies findet teilweise auch in der Sprache Twi statt bzw. in zwei- oder dreisprachiger Form, wobei dies dann nur eine kurze Unterbrechung im ansonsten deutschen Ablauf des Gottesdienstes bildet. Daneben leisteten auch andere Gruppen der Gemeinde, wie etwa bestimmte Kinder- und Jugendgruppen oder der Posaunenchor Beiträge. Sowohl von landeskirchlicher als auch von PCG-Seite war die Teilnahme dabei durchschnittlich hoch, wobei dies im Fall Rot 1 bedeutete, dass von landeskirchlicher Seite häufig nur eine einstellige Anzahl an Personen anwesend war, weil dies auch dem regulären Gottesdienstbesuch entsprach. Die PCG-Gemeinde erschien regelmäßig etwa mit fünfundzwanzig Mitgliedern, inklusive Chor. In allen drei Fällen fanden diese Gottesdienste immer anlässlich bestimmter Feste statt, etwa des Erntedank- oder Weihnachtsfestes und in den Fällen Rot 1 und Gelb hatten sie regelmäßigen Charakter. Aufgrund des geringen Alters der Kooperation Rot 2 war bestand dort noch keine Regelmäßigkeit von gemeinsamen Gottesdiensten. Im Fall Rot 1 wurde die Predigt in einigen Fällen auch von dem Pfarrer der PCG-Gemeinde gehalten und dann ins Deutsche übersetzt; wenn die landeskirchliche Pfarrerin predigte, geschah dies umgekehrt ins Englische. In den Fällen Rot 2 und Gelb wurde die Predigt vom landeskirchlichen Pfarrer auf Deutsch gehalten und nicht übersetzt. Wenn jedoch im Fall Gelb der lan-

deskirchliche Pfarrer zur Predigt in der PCG-Gemeinde geladen war, was etwa fünf Mal im Jahr geschah, hielt er dort die Predigt auf Englisch. Auch im Fall Rot 1, wo die Pfarrerin zusätzlich regelmäßig Abendmahl hielt, wenn die Gemeinde über keinen Pfarrer verfügte, wurde dies so gehandhabt. Von einer Einladung zur Predigt von PCG-Pfarrpersonen oder einer Darbietung eines landeskirchlichen Chores im PCG-Gottesdienst berichtete keine befragte Person in den Kooperationen.

Diese Darstellung der unterschiedlichen Durchführungsarten der Gottesdienste macht trotz der bestehenden Unterschiede eine starke Tendenz deutlich, dass die PCG-Gemeinde hier wiederum eine Gastrolle einnimmt, innerhalb derer sie bestimmte Aufgaben während des Ablaufes übernimmt. Dazu passt auch die beschriebene Praxis, dass die landeskirchliche Pfarrperson die grundsätzliche Planung des Gottesdienstes sowie in der Regel auch die Predigt durchführt und diese Aufgaben unter ihrer Leitung in einem gemeinsamen Vorbereitungstreffen verteilt werden. Auch die Tatsache, dass die PCG-Gemeinde eine von mehreren Gruppen ist, die dabei solche Aufgaben übernehmen, weist auf diese Dynamik hin sowie die Praxis in zwei der Kooperationen keine Übersetzung aus dem Deutschen anzubieten. Gemeinsame Gottesdienste sind in der Tendenz also solche, bei denen die jeweilige PCG-Gemeinde als eine von mehreren Gruppen (wie z.B. Posaunenchor, Frauengruppe, Konfirmandinnen etc.) zu einem landeskirchlichen Gottesdienst beiträgt, dort bestimmte liturgische Aufgaben übernimmt, teilweise in Form einer kurzen Unterbrechung im deutschen Ablauf, und musikalische Beiträge leistet. In Fällen, in denen PCG-Pfarrpersonen die Gemeinde leiten, zeigt sich diese Tendenz als ein wenig aufgebrochen, indem etwa Predigten von diesen gehalten werden. Allerdings trifft dies auch nicht in allen Fällen zu.

Interessant ist darüber hinaus die Diskrepanz zwischen den geringen Teilnahmezahlen im Fall Blau vor der Änderung der Zeiten und des Ablaufs und den höheren (PCG-Zahlen) danach sowie den durchschnittlichen Zahlen in den anderen Kooperationen. Grundsätzlich scheint zu gelten, dass nur sehr wenige Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden Interesse an gemeinsamen Gottesdiensten haben, wenn dieser vom gewohnten Gottesdienstablauf maßgeblich abweicht. Damit kann erklärt werden, wieso in der Kooperation Blau sowohl vor als auch nach den Änderungen deren Teilnahme so gering war, wenn sie nicht selbst als Einladende fungierten bzw. wieso in den anderen Gemeinden eine relativ hohe Anzahl an Personen in die Gottesdienste kamen. Demgegenüber äußern mehrere landeskirchliche Pfarrerinnen, dass sie es als ihre Pflicht ansehen, die Gottesdienste anzuregen und zu gestalten, auch wenn dies einen erheblichen Mehraufwand an Vorbereitungszeit für sie bedeutet. Es besteht hier also auch eine entscheidende Differenz zwischen Gemeindeleitung und Mitgliedern. In Bezug auf die PCG-Teilnahme könnte die Tatsache eine Rolle spielen, dass in den letztgenannten Fällen immer besondere Anlässe genutzt wurden, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern, besonders also die PCG-Gemeinden als Eingeladene einen größeren Anreiz hatten, am gemeinsamen Gottesdienst teilzunehmen, obwohl es sich nicht um ihren gewohnten Rahmen handelte. Des Weiteren scheint es unter den PCG-Angehörigen ein höheres Pflichtgefühl zu geben, an den Gottesdiensten teilzunehmen, was auch mit einem grundsätzlich höheren sonntäglichen Gottesdienstbesuch korrespondiert. Dies gilt wohl in besonderer Weise für den Chor und dessen Verantwortungsgefühl, seinen musikalischen Beitrag zu leisten. Des Weiteren scheint es ausschlaggebend zu sein, inwiefern eigene liturgische Ele-

mente in den Gottesdiensten vorhanden sind: Je mehr Anteil ghanaiasch-presbyterianische Traditionen im gemeinsamen Gottesdienst haben, desto höher ist wohl auch das eigene Interesse daran, womit die rege Teilnahme am Gottesdienst der Kooperation Blau nach der zeitlichen und liturgischen Änderung erklärt werden könnte.

Es kann also die Frage gestellt werden, inwiefern das gemeinsame Feiern an sich als Wert empfunden wird und zur Beziehungsbildung beiträgt. Erhellend ist wohl dabei, dass beide Seiten eine hohe Wertschätzung der landeskirchlichen Gemeinde gegenüber der „Lebendigkeit“, des Tanzens und Trommelns der PCG-Gemeinde schildern. Besonders die musikalischen Beiträge der PCG werden hier genannt und von den landeskirchlichen Befragten als Bereicherung bezeichnet. Vielfach wird in diesem Zusammenhang der Begriff der „Horizontenerweiterung“ verwendet und ein persönlicher Gewinn für den eigenen Glauben gesehen. Dies scheint also aus landeskirchlicher Perspektive ein sehr positiver, gewinnbringender Aspekt der gemeinsamen Feiern zu sein und eine partiell positive Einstellung diesen gegenüber zu generieren. Auch die Möglichkeit, bekannte Lieder gemeinsam in der jeweils eigenen Sprache singen zu können, nennen einige als positiv und beziehungsbildend. Einige äußern aber auch Bedenken bezüglich der ungleichen Besucherinnenanzahl und befürchten, dass sie langfristig „überrollt“ würden von der Überzahl an PCG-Mitgliedern. Hier scheint eine Vorstellung von Konkurrenz eine Rolle zu spielen. Demgegenüber sehen einige der PCG-Mitglieder die reine Tatsache, dass gemeinsam Gottesdienst gefeiert wird, als gemeinschaftsstiftend, was besonders von den Interviewten in der Kooperation Gelb vertreten wird. Auch wird – wie auf landeskirchlicher Seite – das gemeinsame Liedgut besonders hervorgehoben. Die landeskirchliche Art des Feierns wird aber von allen aus den PCG-Gemeinden als wenig erbaulich empfunden. Gleichzeitig schildern alle Befragten, dass die Initiative für gemeinsame Gottesdienste eher von landeskirchlichen Akteurinnen, speziell den Pfarrpersonen, ausgeht. Dies könnte der grundsätzlichen Gast-Gastgeberin-Dynamik geschuldet sein, die verhindert, dass die PCG-Akteurinnen sich als aktiv Agierende in der Beziehung wahrnehmen. Gleichzeitig korrespondiert es aber auch mit ihrer grundsätzlichen Priorisierung der Ausübung ihres eigenen Gemeindelebens über die Idee des Miteinanders mit der kooperierenden Gemeinde. Für individuelle Beziehungsbildung scheint der Gottesdienst an sich in jedem Fall eher ungeeignet, da es sich dabei um ein sehr formalisiertes Aufeinandertreffen ganzer Gruppen handelt, welche durch die ritualisierten Handlungen zwar als Ganze miteinander in Kontakt kommen und ihre jeweiligen Gottesdienstformen kennenlernen, deren Einzelmitglieder sich aber immer nur als Teil der Gruppe begegnen.

Eine solche Begegnung Einzelner kann stattdessen in den teilweise anschließend stattfindenden gemeinsamen Gemeindefesten geschehen, von denen in allen Kooperationen berichtet wurde, die aber in der Regel – außer im Fall Gelb – allein landeskirchlich organisiert waren, während der PCG-Beitrag rein musikalischer und/oder kulinarischer Art war. Auch hier zeigt sich also wieder ein grundsätzliches Gastverhältnis, welches die Gemeinden in Einladende und Eingeladene aufteilt. Die Befragten berichten außerdem teilweise von eher wenigen PCG-Mitgliedern, die daran teilnahmen, was durch lange Anfahrtswege sowie familiäre und berufliche Verpflichtungen erklärt wurde. In anderen Fällen sei die Zahl der jeweiligen Gemeindemitglieder eher ausgeglichen gewesen. In allen Fällen wurde die Tendenz gesehen, dass die Mitglieder der Ge-

meinden eher unter sich blieben und ihre jeweilige Sprache nutzten, um sich zu unterhalten, wodurch ein Miteinander erschwert werde. Nichtsdestotrotz berichten einige, dass die Feste intensiveren Kontakt, positive Gesprächen und eine erweitertes Verständnis füreinander ermöglicht haben. Im Fall Gelb konnte ein besonders reger Austausch festgestellt werden, der auch gemeinsame Kochvorbereitungen, Spiele und Lieder umfasste.

Insgesamt lässt sich bemerken, dass auch in den Gottesdiensten und in den Festen die grundsätzliche Aufteilung der Gemeinden in Gäste und Gastgeberinnen fortgeschrieben wird. Dies wird allerdings in den Fällen, in denen die Gottesdienstgestaltung verändert und gleichberechtigter gestaltet wurde und/oder eine Pfarrperson auf PCG-Seite vorhanden war bzw. in denen Feste gemeinsam geplant wurden, auch Brüche in diesem Schema zu erkennen sind. Zu einer Beziehungsbildung tragen die Gottesdienste insofern bei, als dass die Beteiligten in ihnen einen symbolischen Akt der Gemeinsamkeit sehen und das Wissen der PCG-Mitglieder über landeskirchliche Liturgie angereichert wird (was umgekehrt nicht geschieht, da bei den wenigen Gelegenheiten, wo in einen Gottesdienst nach PCG-Liturgie geladen war, kaum landeskirchliche Personen der Einladung folgten). Außerdem lernen alle Beteiligten das gemeinsame Liedgut als Gemeinsamkeit kennen und die landeskirchlichen Mitglieder entwickeln teilweise eine wertschätzende Haltung gegenüber Musik, Trommeln und Tanz der PCG-Gemeinden, was sie auch als persönliche Bereicherung und als „Horizontenerweiterung“ empfinden. Abgesehen davon scheinen diese ein sehr geringes Interesse am Kennenlernen von gottesdienstlichen Aspekten der kooperierenden Gemeinde zu haben und nehmen diese aus vielerlei Gründen tendenziell als unangenehm wahr. Auch PCG-Mitglieder zeigen eine ähnliche Sicht auf landeskirchliche Gottesdienste, nehmen aber wegen eines höheren Pflichtgefühls eher an gemeinsamen Gottesdiensten teil, was auch mit dem jeweiligen Anlass im Kirchenjahr zu tun hat. Dennoch ergreifen sie kaum Initiative für gemeinsame Gottesdienste oder Feste, was entweder mit einer Priorisierung des selbstständigen Gemeindelebens über Gemeinsams zu tun haben könnte oder mit ihrer Rolle als Gäste, die eher ein passives Verhalten nahelegt. Zu persönlicher Beziehungsbildung zwischen Individuen dient der Gottesdienst eher weniger, was aber durch anschließende Feste kompensiert werden kann. Von einer spirituellen Erfahrung der Gemeinschaft, wie sie in den Partnerschaften im Zusammenhang mit gemeinsamen Glaubenshandlungen beschrieben wurde, berichtet keine interviewte Person.

c) Kontakte zwischen Einzelnen und Gruppen

Der Ort, an dem das Verhältnis der beiden kooperierenden Gemeinden zueinander maßgeblich geprägt und ausgehandelt wird, ist in allen Kooperationen³⁹⁹ das Gespräch zwischen landeskirchlicher Pfarrerin und PCG-Gemeindeleitung. Letzere ist in der Regel vertreten durch den Catechist, die Pfarrerin und/oder eine Person aus der Session, bei denen es sich in der Regel über die Jahre hinweg immer um die selben Personen handelt, abgesehen von den Pfarrerinnen, die häufiger wechseln. Teilweise sind diese Personen in beiden Gemeinden aktiv und können meist gut Deutsch. Sie werden von den landeskirchlichen Pfarrerinnen

³⁹⁹ Bis auf den Fall Gelb, wo die Gemeindeleitungen regelmäßig anlässlich der Sitzungen der Session zusammenkommen.

deswegen als Hauptansprechpersonen angesehen und teilweise als „Brücke“ zwischen den Gemeinden bezeichnet. Obwohl es sich um Beziehungen zweier Gemeinden miteinander handelt, konzentriert sich der konkrete Kontakt dennoch auf diese Treffen von Einzelpersonen. Da die gemeinsame Raumnutzung zu sehr wenig direkter Begegnung zwischen Gemeindemitgliedern führt und auch die gemeinsamen Gottesdienste und -feste – wie oben gesehen – nur zu eingeschränktem und eher seltenem persönlichen Kontakt führen, sind diese Treffen zwischen Gemeindeleiterinnen von großer Bedeutung für die Beziehungsbildung. Die Frequenz, mit der sich die Vertreterinnen der beiden Gemeinden treffen, variiert dabei von einmal monatlich, über zwei Mal im Jahr bis hin zu nach Bedarf und mit großer Unregelmäßigkeit. Themen sind dabei einerseits die terminliche Absprache der Raumnutzung und andererseits die Verhandlung von und den Umgang mit Vorfällen wie etwa Beschwerden aufgrund von Lautstärke oder Umgang mit Kirchenmobiliar. Da diese Kontakte auf Einzelne begrenzt sind, spielen hier die konkreten Personen und ihre Beziehung zueinander eine große Rolle für das Verhältnis, welches sich daraus für die beiden Gesamtgemeinden ergibt. Dabei fällt auf, dass die jeweiligen Gesprächspartnerinnen von landeskirchlicher Seite als uneingeschränkt offen und freundlich beschrieben werden, während die Pfarrpersonen der landeskirchlichen Gemeinde von PCG-Seite in ihrem Verhalten ihnen gegenüber sehr unterschiedlich eingeschätzt werden. Während einige als überaus herzlich und flexibel beschrieben werden und darauf verwiesen wird, dass diese Personen sich viel Mühe gaben, den Bedürfnissen der PCG-Gemeinden entgegen zu kommen, zeigen sich andere aus PCG-Perspektive als eher verschlossen oder unkooperativ bis hin zu autoritär. Beispielhaft sei hier eine Gesprächspassage zitiert, in der ein Mitglied der Session ihre Kontakte mit der landeskirchlichen Pfarrerin beschreibt:

CF: *Man kommt dann gleich, Frau [...], kann ich einen Termin haben? Mmm mmm mmm mmm, ne? ((schüttelt den Kopf)) Sie hört gar nicht, was ich vielleicht vorbringen würde und dann ((klatscht)) und dann machen wir gleich oh. Mm? Ja.*

Yf: L Nimmt sie sich noch
nicht mal so'n bisschen Zeit? Das ist ja.

Cf: L ja gut, man macht einen Termin und sie nimmt sich schon Zeit, aber man
merkt, dass sie am Anfang, wenn man einen Termin haben will, ne? Sieht man schon, ne? Blockt sie gleich ab. Was will sie denn wieder von mir. So ungefähr. Man merkt's ja gleich.⁴⁰⁰

Im Zitat wird deutlich, dass die sprechende Person es als sehr schwierig empfindet, in ein konstruktives Gespräch über ihr Anliegen mit der Pfarrerin zu kommen, da diese gleich „abblocke“ und sichtlich genervt sei. Auch in anderen Fällen beschreiben interviewte PCG-Akteurinnen eine Dynamik, in der sie entweder den Eindruck hatten, nur schwer Gehör zu finden oder immer wieder in ihrer Funktion als Gemeindevertreterinnen als Störenfriede wahrgenommen zu werden, die bei jedem Kontakt zurechtgewiesen werden. Dabei komme es dann regelmäßig zu Kürzungen von Raumnutzungszeiten, zu Forderungen nach mehr Sauberkeit, geringerer Lärmbelästigung, besserer Beaufsichtigung der Kinder während der Gottesdienste und Ähnlichem. In anderen Fällen werden die landeskirchlichen Personen etwa als „so lieb“ oder gar als „wie eine Mutter für uns“ beschrieben, die sich bei den Gesprächen viel Zeit nahmen und versuchten, Möglichkeiten für die PCG-Gemeinden zu erweitern. Auch Aussagen von Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden be-

400 Interview PCG-Gemeinde Rot, X1, Passage ‚Machtverhältnisse‘.

stätigen solche Einschätzungen, indem sie davon sprechen, dass der eigene Pfarrer „zu gutmütig“ sei, und aus diesem Grunde bestimmte Regelverstöße durch die PCG ignoriere. Auf der anderen Seite berichten die Pfarrerinnen der landeskirchlichen Gemeinden, dass zwar die Zusammenarbeit mit der PCG-Gemeinde an sich häufig problematisch sei, da diese sich nicht an Abmachungen oder Regeln hielten, dass aber die Vertreterinnen in den Gesprächen ausgesprochen freundlich, verständnisvoll und zuvorkommend seien. In dieser Beziehungsdynamik zeigt sich zweierlei: Zum einen generiert es eine gewisse Abhängigkeit von den jeweiligen Charakteren und den zufällig bestehenden Sympathien, dass die Aushandlungen zwischen den Gemeinden über Einzelpersonen stattfindet. Besonders da diese sich in der Regel nicht explizit für die Kooperation interessieren, sondern die Aufgabe dieser Aushandlung ‚qua Amt‘ ausführen. Zum anderen ist in der beobachteten konkreten Beziehungsdynamik wiederum ein Ungleichgewicht ersichtlich, welches die unterschiedlichen Entscheidungsspielräume widerspiegelt. Während es im Interesse der PCG-Gemeinde liegt, den Gesprächspartnerinnen freundlich zu begegnen, um bestimmte Spielräume nicht zu verlieren, hängt es enorm von den persönlichen Interessen und Kompetenzen der landeskirchlichen Pfarrerinnen ab, wie diese den Kooperationspartnerinnen gegenüberreten, wieviel Möglichkeiten sie ihnen gewähren und auf welche Weise sie mit konfliktiven Situationen umgehen. Dieses Ungleichgewicht wird auch in einigen Fällen durch ein Besetzungsprozedere gestärkt, welches die Kooperation an sich und die Bedürfnisse der PCG-Gemeinden außer Acht lässt. So spielte in zwei von drei Fällen, bei denen landeskirchliche Pfarrstellen während des Untersuchungszeitraumes neu besetzt wurden, die Existenz der PCG-Gemeinde keine Rolle bei der Auswahl der Pfarrerin. Beide betreffenden Pfarrpersonen berichten, dass die Frage nach ihrer Einstellung zu einer solchen Kooperation beim Besetzungsprozess nicht gestellt wurde und dass sie auch kein oder kaum Interesse an einer Zusammenarbeit haben. Auch die fehlenden eigenen Englischkenntnisse werden von einer Pfarrperson als Hindernis für die Beziehungsbildung erkannt, doch sei dies bei der Auswahl für die Stelle nicht als relevant erachtet worden.

Aufgrund dieses Gewichts, welches die persönliche Einstellung der Pfarrperson für die Beziehung hat sowie die Praxis, Kooperationsangelegenheiten nur im Vier- oder Sechsaugengespräch zu verhandeln, unterscheiden sich die untersuchten Kooperationen in ihrer Beziehungsdynamik auch maßgeblich darin, wie der grundsätzlich bestehende Gast-Gastgeberin-Rahmen ausgestaltet wird. Während in manchen Kooperationen trotz eines bestehenden Machtgefälles zugunsten der gastgebenden Gemeinde viele Spielräume für die Gäste eröffnet werden, geschieht in anderen das Gegenteil.

Zu weiteren Beziehungen zwischen Einzelpersonen kommt es so gut wie nicht. Die Befragten berichten von einzelnen lockeren freundschaftsähnlichen Kontakten sowie von Einzelfällen, wo es zu Eheschließungen zwischen Mitgliedern der beiden Gemeinden kam. Der Kontakt beschränkt sich abgesehen davon auf kurze Begegnungen vor der Kirche oder zwischen Gruppen, die gelegentlich aufeinandertreffen, wenn eine Gruppe einen Raum verlässt und die andere diesen betritt. Viele der Mitglieder der interviewten Kirchenvorstände betonen, dass sie im Grunde keinen Kontakt zur PCG-Gemeinde hätten, von ihnen niemanden kennen würden und teilweise bis zu diesem Gespräch eigentlich nichts über sie gewusst hätten. Nur die gelegentlich auftretenden Tagesordnungspunkte, bei denen es um Probleme mit der Kooperationsgemein-

de ginge, seien ihre Berührungspunkte mit der jeweiligen Gemeinde gewesen. Dennoch werden die genannten kurzen Begegnungen als freundlich-höflich bezeichnet, wobei PCG-Mitglieder anmerken, dass einzelne landeskirchliche Personen sie nicht grüßten. Dies deckt sich mit den Berichten landeskirchlicher Interviewpartnerinnen, dass einige wenige Mitglieder der eigenen Gemeinde sich entweder an sich damit schwertäten, dass eine andere Gemeinde dort Räume nutzte, oder dass es sich im konkreten Fall um schwarze Menschen handelte. Gerade ältere Personen zeigten teilweise offen rassistische Denkweisen und lehnten die PCG-Gemeinde aus diesem Grunde ab.

Eine Ausnahme dieser grundsätzlichen Tendenz des Nicht-Kontaktes bilden die Jugendtreffen. In zwei der untersuchten Kooperationen fanden während des Beobachtungszeitraumes gemeinsame Treffen von Jugendlichen statt, etwa zum gemeinsamen Konfirmationsunterricht oder im Rahmen der sonstigen gemeindlichen Jugendarbeit. Diese Treffen beschreiben die Interviewten ausnahmslos als äußerst unproblematisch, was einerseits mit dem Fehlen von Sprachbarrieren und „Mentalitätsunterschieden“ begründet wird, aber auch mit der Tatsache, dass diese Begegnungen „unbelastet“ seien. Sie könnten miteinander umgehen, ohne dass vergangene oder gegenwärtige Konflikte um Sauberkeit oder Raumnutzungszeiten eine Rolle spielten.

Insgesamt zeigt sich also eine Beziehungsstruktur, die in hohem Maße von Einzelpersonen und deren Interessen sowie Kompetenzen abhängt. Während der überwiegende Großteil der Gemeindemitglieder keinen oder kaum Kontakt mit Personen der jeweils anderen Gemeinde hat, konzentriert sich die Ausgestaltung der grundsätzlich bestehenden Struktur der Gast-Gastgeberin-Beziehung auf Gespräche zwischen gemeindeleitenden Personen, die zum Großteil über einen langen Zeitraum hinweg dieselben bleiben. Dabei ist zu beobachten, dass diese Ausgestaltung in entscheidender Weise von der Person der jeweiligen landeskirchlichen Pfarrerin abhängt. Diese bestimmt, ob die Handlungsspielräume der PCG-Gemeinden tendenziell eher erweitert oder verringert werden. Die sonstigen zustande kommenden kurzen Begegnungen zwischen Gemeindemitgliedern gestalten sich bis auf wenige Ausnahmen freundlich-höflich, wobei eine Ausnahme in teilweise bestehenden Treffen zwischen Jugendlichen besteht, die als sehr unproblematisch und erfolgreich beschreiben werden.

d) Geldzahlungen

Neben den Kontakten zwischen Personen müssen auch die Zahlungen von Geldern als Interaktion zwischen den Kooperationspartnerinnen betrachtet und analysiert werden. Da sich die Höhe dieser und auch ihr Verständnis in den verschiedenen Fällen unterscheiden (s. Kapitel 5.1.2), spielt sie für die Beziehungsstruktur auch jeweils eine unterschiedliche Rolle. Während im Fall Grün die Kirchennutzung freigestellt ist und nur für das Gemeindehaus und die Reinigung der benutzten Räume eine sehr geringe monatliche Gebühr anfällt, kann hier postuliert werden, dass die reine Ermöglichung von Gottesdiensten als zentrale Handlungen des Glaubens von den landeskirchlichen Akteurinnen als an sich unterstützenswert verstanden werden, für die auch eigene Mehrkosten in Kauf genommen werden. Aus diesem Grunde kann die reine Kostenerhebung für die sonstige Nutzung weiterer Räumlichkeiten, welche als für das Glaubensleben der

PCG-Gemeinde nicht unbedingt notwendig erachtet werden könnte, als Akt der Solidarität verstanden werden, durch den die eine christliche Gemeinde einer anderen christlichen Gemeinde den gemeinschaftlichen Gottesdienst ermöglicht. In den Fällen Rot 1 und Rot 2, in denen relativ moderate Beträge als Aufwandsentschädigung für die Nutzung aller Räume verlangt werden, bei denen die interviewten landeskirchlichen Personen nicht sicher sagen konnten, inwiefern diese ausreichen, um die entstehenden Mehrkosten zu decken, ist davon auszugehen, dass den Gemeinden, wenn überhaupt, nur geringe finanzielle Lasten durch die Kooperation entstehen – aber auch kein finanzieller Vorteil für sie daraus resultiert. In einem kapitalistisch geprägten Gesellschaftssystem kann hier also auch noch von einem solidarischen Handeln die Rede sein. Wenn man allerdings eine Vorstellung zugrunde legt, die ein geschwisterliches Teilen von Ressourcen innerhalb der einen Kirche anstrebt, kann auch diese Praxis kritisiert werden. Innerhalb des Paradigmas der Familie wäre eine kostenlose bzw. eine Mehrkosten in Kauf nehmende Haltung naheliegender. In der Kooperation Blau wurde ein erheblicher monatlicher Betrag in den letzten Monaten der Beobachtung noch einmal um mehr als 40 % erhöht, wodurch der Anteil der PCG-Gemeinde an den Gesamtbetriebskosten des Kirchraums auf knapp 65 % stieg.⁴⁰¹ Da die interviewten landeskirchlichen Akteurinnen zu erkennen gaben, dass sie den Betrag, der monatlich von der PCG-Gemeinde an sie gezahlt wird, fest im Gemeindebudget einrechneten, wird hier ein echtes Mietverhältnis sichtbar, welches auch einen Gewinn über die Deckung der reinen Kosten hinaus beinhaltet. Eine Haltung der Solidarität oder ein geschwisterliches Verhältnis ist hier in keiner Weise zu erkennen.

Der Ausnahmefall Gelb, in dem sowohl die Betriebskosten von der Landeskirche übernommen werden als auch ein jährlicher finanzieller Zuschuss an die PCG-Gemeinde von dieser gewährt wird, kann dem gegenüber entweder als Reinform des solidarischen und ökumenisch orientierten Handelns verstanden werden oder aber als Akt der Wohltätigkeit. Hier lassen die Interviewten nicht erkennen, wie sie diese finanzielle Handlung interpretieren. Allerdings machen die Personen der Landeskirche deutlich, dass sie diese Zahlungen nur als so lange gerechtfertigt empfinden, wie die finanzielle Situation als sehr disparat wahrgenommen wird. Eine Bewertung im Sinne eines Versuches, Ungleichheiten zu nivellieren und ein Gespräch unter Gleichberechtigten zu ermöglichen, liegt also näher.

Insgesamt zeigt sich also eine Beziehungslage, die angesichts der finanziellen Interaktionen teilweise von Solidarität der wohlhabenderen Gemeinde gegenüber der weniger wohlhabenden geprägt ist und teilweise von einem reinen Mietverhältnis, welches auch von der Rechtmäßigkeit von Eigengewinnen ausgeht. Bei all dem ist allerdings noch nicht mitbedacht, dass ein Großteil der PCG-Gemeindemitglieder Kirchensteuer an die jeweiligen Landeskirchen zahlt. Unter dieser Perspektive zeigt sich auch die Einstufung von geringen Zahlungen als solidarische Beziehungstat als unangemessen, da die PCG-Gemeinden dadurch durchaus Grund hätten, den kostenlosen Zugang zu landeskirchlichen Räumlichkeiten als ihr Recht zu ver-

401 Dabei muss jedoch bedacht werden, dass die landeskirchliche Gemeinde als einzige Alternative die Schließung des Kirchraumes und damit auch eine Aufkündigung des Kooperationsverhältnisses sah, da die Kosten die eigenen Möglichkeiten überstiegen und sie selbst auch das Gemeindehaus als Winterkirche nutzen können. Allerdings kann hier die Frage gestellt werden, ob diese Kostenverteilung nicht auch eine Neuausrichtung in Bezug auf Entscheidungs- und Hausrechte einhergehen sollte.

stehen. Allerdings spiegelt sich eine Einstufung als solidarisches Handeln in dem mehrheitlich von landeskirchlicher Seite vertretenen Verständnis der Zahlungen als „Aufwandsentschädigung“ wider, was mit der Vorstellung einer Gastfreundschaft aus Nächstenliebe korrespondiert. Als Miete verstanden würden damit auch bestimmte unverbrüchliche Rechte der Nutzung einhergehen, was in den untersuchten Fällen – außer im Fall gelb – nicht der Fall ist.

e) Kontakte und finanzielle Unterstützung nach Ghana

In zwei der untersuchten Kooperationen beteiligen sich die PCG-Gemeinden an deutsch-ghanaischen Partnerschaften, in denen die jeweilige landeskirchliche Gemeinde bzw. der Kirchenkreis involviert ist. In einem Fall handelt es sich um eine reine finanzielle bzw. materielle Unterstützung, bei der die Gemeinde der Kooperation Gelb nach einer in Ghana durchgeführten Gemeindereise eine Schule mit Geld und Schulmaterialien unterstützt. Im anderen Fall Grün haben mehrere landeskirchliche Gemeinden der Stadt eine kirchliche Begegnungs- und Unterstützungspartnerschaft mit mehreren Kirchenkreisen der PCG.

In beiden Fällen berichten die Akteurinnen der PCG, dass sie ursprünglich nicht oder nur peripher in die Aktivitäten der jeweiligen Partnerschaft involviert waren, was sich jedoch änderte, nachdem bestimmte PCG-Führungspersonen sie aufforderten, sich zu beteiligen. Als Begründung nannten diese in beiden Fällen, dass es ihre Pflicht sei, bei der Unterstützung ihrer „Brüder und Schwestern in Ghana“ mitzuarbeiten. Auch von landeskirchlicher Seite wurde der starke Wunsch nach verstärkter Involvierung geäußert. Die Beteiligung der PCG-Mitglieder umfasst jeweils in erster Linie einzelne leitende Personen der jeweiligen Gemeinde. Im letztgenannten Fall beinhaltet dies die Teilnahme des PCG-Gemeindeleiters an regelmäßigen Treffen der Partnerschaftsgruppe sowie an einem Besuch in Ghana und die Aufnahme von Besucherinnen aus Ghana in Familien der PCG in Deutschland. Zusätzlich wird die Gemeinde gelegentlich eingeladen, Partnerschaftsinteressierten von Ghana und den dortigen Lebensbedingungen oder ‚kulturellen‘ Besonderheiten wie Essen oder Kleidung zu berichten. Im zweiten Fall beschränkt sich das Engagement auf die Treffen des „AK Ghana“ der landeskirchlichen Gemeinde. Jedoch wurde für 2016 eine zweite Ghanareise geplant an der auch mehrere Mitglieder der PCG teilnahmen und diese mitplanten. Die anderen in den Partnerschaften aktiven landeskirchlichen Personen haben dennoch jeweils wenig bis keinen Kontakt zu den jeweiligen PCG-Gemeinden.

In Bezug auf die Beziehungsstruktur zeigt sich in diesen Interaktionen eine gedankliche Trennung bei den landeskirchlichen Akteurinnen, die auf der einen Seite Interesse an Lebensrealitäten der Menschen in Ghana selbst sowie den Wunsch, diese Menschen finanziell zu unterstützen, aufweist und auf der anderen Seite eher desinteressiert ist an der Situation der Christinnen aus Ghana in Deutschland. Hier könnte die Situation in einer anderen beobachteten Kooperation aufschlussreich sein, in der die landeskirchliche Gemeinde im Rahmen einer Kirchenkreispartnerschaft mit einem Bezirk der lutherischen Kirche in Tansania verbunden ist, wobei nur eine Person aus der Gemeinde dort aktiv ist und auch dies nur wenig. Auf die Frage hin, wieso Personen, die sich in Partnerschaften engagieren sich meist nicht für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in ihrer eigenen Stadt interessieren, ergab sich folgender Austausch:

schen der landeskirchlichen Gemeinden bzw. deren Vertreterinnen zu entsprechen. Aufgrund der Entwicklung der PCG-Beteiligung muss hier natürlich auch berücksichtigt werden, dass PCG-interne Verpflichtungen ebenfalls eine Rolle spielen. Für die Analyse der Beziehung zu den landeskirchlichen Akteurinnen ist aber vor allem bedeutungsvoll, dass die PCG-Beteiligung eher auf den Wunsch letzterer zurückgeht und nicht ursprünglich von diesen geäußert wurde. Sie deutet also wiederum auf eine eher passive, reagierende Rolle hin, welche impliziert, sich den Zielen der Kooperationspartnerinnen unterzuordnen.

f) Sprache

Eine fehlende gemeinsame Sprache stellt sich in den Interaktionen oft als problematisch dar. Während auf landeskirchlicher Seite einige der Akteurinnen nur wenige oder keine Englischkenntnisse haben, sprechen auf PCG-Seite einige gemeindeleitenden Personen nur wenig Deutsch und einige der Gemeindemitglieder beherrschen auch das Englische nur auf niedrigem Niveau. Für die gemeinsamen Gottesdienste bedeutet dies, die – wie oben dargestellt – größtenteils auf Deutsch abgehalten werden, dass einige der PCG-Gemeindemitglieder nur wenig des Geschehenden sprachlich nachvollziehen können. Und auch wenn Predigten oder Lesungen auf Englisch gehalten werden oder aus dem Deutschen ins Englische übersetzt werden, können immer noch nicht alle Beteiligten das Gesagte nachvollziehen. Einige der Befragten stellen auch ihre Abneigung gegenüber Übersetzungen in den Gottesdiensten dar, da diese den Ablauf erheblich verzögern würde und das Gottesdienstfeiern mühsam werden ließe. Auf der anderen Seite bedeutet die Dominanz der Sprache Twi in den PCG-Gottesdiensten, dass diese für fast alle Menschen ohne ghanaische Wurzeln nicht nachvollziehbar sind. Auch der Kontakt zwischen Mitgliedern der beiden Gemeinden außerhalb der Gottesdienste auf dem Gemeindegelände ist durch die fehlende gemeinsame Sprache erschwert. So berichten einige der landeskirchlichen Befragten, dass sie sich „nicht trauten“, Mitglieder der PCG anzusprechen, da sie sprachliche Schwierigkeiten befürchteten. Von den Gemeindefesten berichten alle Befragten, dass die Gruppen sich häufig entlang der Sprachgrenzen zusammensetzten, so dass ein Kennenlernen erschwert sei. Auf der anderen Seite berichten auch einige, dass Sprache in der Interaktion zwischen den Gemeinden „kein Problem“ darstelle, da man sich auf Deutsch, Englisch oder „mit Händen und Füßen“ zu verständigen wüsste.

Die regelmäßigen Treffen zwischen den gemeindeleitenden Personen beider Gemeinden finden in der Regel auf Deutsch statt, da die Auswahl der Personen, die zu diesen Treffen gehen auch anhand dieses Kriteriums ausgewählt werden. Die teilweise die Gemeinden betreuenden aus Ghana entsendeten Pfarrer sprechen dagegen in der Regel kein oder kaum Deutsch, weswegen bei den Gesprächen bisweilen auch auf Englisch ausgewichen wird. Dies setzt allerdings voraus, dass die landeskirchliche Pfarrperson diese Sprache beherrscht, was nicht in allen untersuchten Kooperationen der Fall war, was von allen als Problem empfunden wird. Auf der anderen Seite lassen einige der landeskirchlichen Akteurinnen auch erkennen, dass sie erwarten, dass die Mitglieder der kooperierenden Gemeinde die deutsche Sprache erlernen, da sie sich ja „in Deutschland“ befänden. So antwortet ein landeskirchlicher Pfarrer auf die Frage, ob es für die deutsche Predigt bei den gemeinsamen Gottesdiensten eine Übersetzung gebe, Folgendes:

„Nee, nee, also das ist jetzt mein Empfinden auch, diese Zumutung möchte ich den Ghanaern nicht vorenthalten, weil also wirklich, die tun sich ja selber nix Gutes, wenn sie nicht jede Gelegenheit nutzen um auch in Deutsch besser zu werden. Und das finde ich jetzt nicht einen Ausdruck von kultureller Dominanz oder so, also meine Erfahrung ist auch, ich hab drei Mal im Ausland gelebt in verschiedenen Ländern, wenn man ins Ausland geht oder wenn man als Fremder, also ich bin nicht ins Ausland gegangen, um dort zu bleiben, okay, aber trotzdem wenn man ein halbes Jahr, ein Jahr oder auch neun Jahre irgendwo ist, muss ich erst Mal von mir sagen, hey, ich geb mir jetzt mal die Mühe die Sprache zu lernen, sonst brauch’ ich gar nicht anzufangen, also, und ich glaube das sehen sie im Prinzip auch ein, sind sich dessen auch bewusst.“⁴⁰⁴

Dies schlägt sich beispielsweise auch in dem teilweise formulierten Anspruch nieder, formelle Kommunikation zwischen den Gemeinden auf Deutsch zu verfassen. Gleichzeitig sind zwei der drei Kooperationsverträge deutsch- und englischsprachig verfasst, was auch von den landeskirchlichen Akteurinnen als selbstverständlich präsentiert wurde.

Insgesamt stellt die Sprachvielfalt in den Kooperationen also tendenziell eher ein Hindernis für die Beziehung der Gemeinden und ihrer Mitglieder zueinander dar, was von den Beteiligten größtenteils auch so empfunden wird. Gleichzeitig gibt es auch Tendenzen, dies als unproblematisch und durch kreative Sprachverwendung überwindbar wahrzunehmen. Die Praxis der gemeinsamen Gottesdienste, der Gespräche zwischen den Gemeindeleitenden sowie die Haltung mancher landeskirchlicher Akteurinnen legen aber auch eine Dynamik nahe, die die deutsche Sprache als Standard zugrunde legt und insofern von den Mitgliedern der PCG-Gemeinde das Erlernen dieser Sprache erwartet wird.

g) Miteinander, Lernen, Integration

Zu guter Letzt soll an dieser Stelle noch ein Blick auf die interaktionale Ebene der oben dargestellten Wünsche nach verstärktem Miteinander, Lernen und Integration geworfen werden (s. Kapitel 5.2.1.1.2 und 5.2.1.2.3). Wie dort gesehen, bestehen auf beiden Seiten Interessen, die Kooperation in diesem Sinne verstärkt zu nutzen. Während die Mitglieder der PCG allerdings eher pragmatische sowie ökumenische Motivationen, im Sinne einer Realisierung einer geglaubten Einheit der Kirche, erkennen lassen, liegt der Fokus der landeskirchlichen Akteurinnen eher auf dem Aspekt der „Horizontenerweiterung“. Letztere verbinden damit auch die Idee des Lernens, wobei sie gleichzeitig starke Bedenken haben, ob dies angesichts der großen „Mentalitätsunterschiede“ möglich ist. Gemeinsam ist beiden eine Verknüpfung dieser Vorstellung mit der Idee der „Integration“, wobei aus den Äußerungen dazu in beiden Fällen nicht ganz klar wird, was die Befragten darunter verstehen. Erstere verbinden damit aber eher den Wunsch, ihren Kindern und Enkelkindern einen besseren Zugang in die deutsche Gesellschaft zu ermöglichen, wobei sie das Eigene nicht aufgeben und als gleichberechtigte Partnerinnen wahrgenommen werden möchten. Die landeskirchlichen Äußerungen zu „Integration“ verweisen eher auf eine grundsätzliche Beziehung im Sinne eines Zugehörigkeitsgefühls zwischen den Gemeinden, welches bestehende Unterschiede nicht nivelliert, sondern gleichberechtigt bestehen lässt. Gleichzeitig besteht aber teilweise der Wunsch, dass das Eigene dennoch die dominante Rolle spielen soll und die PCG-Mitglieder sich in Sprache und „Mentalität“ den Vorstellungen der eigenen Gemeinde anpassen sollen (vgl. Kapitel 5.2.2.2).

⁴⁰⁴ Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, P1&2, Passage ‚Gemeinsame Gottesdienste‘.

Zur Frage, inwiefern diese Wünsche und Vorstellungen sich in der gelebten Interaktion widerspiegeln, bleibt zunächst festzustellen, dass die Begegnungspunkte der Gemeinden als Ganze und insbesondere einzelner Gemeindeglieder eher wenige sind, wie in den vorangegangenen Ausführungen ersichtlich wurde. Insofern besteht nur ein sehr geringer Spielraum für ein Miteinander der Gemeinden, für ein stärkeres Kennenlernen, für Horizonterweiterung, Lernen und „Integration“.

Durch die Praxis der Gottesdienste und deren vornehmlich landeskirchliche Ausrichtung haben die Mitglieder der PCG-Gemeinden in den Kooperationen die Gelegenheit zu erfahren?, wie in den Landeskirchen gemeindlich Glaube und Spiritualität gelebt wird. Von einem Lernen im Sinne einer Aneignung bestimmter beobachteter Verhaltensweisen kann hier aber nicht gesprochen werden, da der PCG-Blick auf diese Spiritualität wie im Kapitel 5.2.2.1 dargestellt eher skeptisch ist. Im Gegenzug lernen die landeskirchlichen Gottesdienstbesucherinnen die Spiritualität, insbesondere die Musik und den Tanz in der Tradition der PCG, kennen. Letzteres ist in den Interviews demgegenüber häufig mit einer sehr positiven Bewertung durch landeskirchliche Personen verbunden. Am überschwänglichsten äußert sich diesbezüglich ein ehemaliger Pfarrer aus der Kooperation Gelb:

Gm: *So frei nach nach Paulus Denken, wir spenden dann sozusagen was, indem wir sie unterstützen und frei hier agieren lassen, aber wir kriegen viel mehr zurück.*

Yf: *„ja? Was kriegen Sie denn zurück?“*

Gm: *„ja an Leben. Einfach an Begeisterung, die sind doch stolz Christ zu sein, die strahlen doch was aus, die freuen sich, also die haben auch manches geändert, zum Beispiel bei uns das Mittagessen, das immer verkauft wird, mit Essensbons [...] man muss anstehen für den Essensbon, man muss anstehen um die Wurst zu kriegen, aber dann ist bei den Ghanaern alles frei. Aber sie spenden auch ordentlich [...] und seit wir das gemacht haben, haben wir mehr Einnahmen beim Gemeindefest als vorher.[...] Auch das Tanzen im Gottesdienst oder das wenn man mal miteinander feiert oder wie die singen, wie die, also ich finde das immer herzerfrischend. Und von daher ist einfach eine Stärke, eine Kraft, eine geistliche Kraft da bei den Ghanaern da, oft jedenfalls, nicht immer, und die tut uns gut.“*

Yf: *„Haben Sie das Gefühl, das überträgt sich auch auf die Gottesdienste der deutschen Gemeinde oder wie macht sich das bemerkbar im Gemeindeleben.“*

Gm: *„(3) also nicht direkt, indirekt also ich denke, das ähm bei mir jedenfalls hab ich das so gemerkt, dass ähm dass auch das Selbstbewusstsein der deutschen Gemeinde gestärkt wurde. Also nicht, dass wir jetzt auch angefangen haben zu tanzen im normalen Gottesdienst oder so, sondern einfach das der Kontakt zu diesen Menschen eine Horizonterweiterung ist oder eine Stärkung unseres Glaubens. Das war so. So indirekt bei Einzelnen. Nicht so revolutionär, alles ganz anders jetzt plötzlich und so. Aber das ist ja auch schön, das strahlt ja auch was aus, von dass die Gemeinde, das so merkt, die Gemeinde, die Leute sind gern da. Die die hängen an ihrer Gemeinde, die die ähm, die entwickeln was.“⁴⁰⁵*

In diesen Ausführungen stellt Gm die These auf, dass die Kooperation eine so große Bereicherung für seine eigene Gemeinde darstellt, dass ihr Gewinn sogar den der PCG-Gemeinde übersteigt. Diesen Gewinn beschreibt er mit eher abstrakten Begriffen wie „Leben“, „Begeisterung“, „herzerfrischend“, „Stärke“, „geistliche Kraft“, „Horizonterweiterung“, „Stärkung des Glaubens“. Hier wird eine Veränderung beschrieben, die auf drei Ebenen angesiedelt ist: Zum einen handelt es sich um eine ganz allgemeine positive emotionale Ansprache durch die PCG-Gemeinde, deren Lebensäußerungen sich auf die landeskirchliche Gemeinde übertrage („Leben“, „Begeisterung“, „Stärke“, „herzerfrischend“, „geistliche Kraft“). Zweitens werde durch die Kooperation Neues erkannt, erlebt, gelernt („Horizonterweiterung“). Und zum Dritten habe dies

405 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, P1&2, Passage ‚Gewinn der deutschen Gemeinde‘.

zur Folge, dass der eigene Glaube gefestigt werde. Diese Begriffe und Vorstellungen sind sehr abstrakt und allgemein gehalten und auf Nachfrage fällt es Gm auch schwer, konkrete Beispiele für diese Veränderungen zu benennen. Dennoch wird deutlich, dass er die Präsenz der PCG-Gemeinde als enorm positiven Einfluss für die landeskirchliche Gemeinde empfindet und dies in erster Linie auf der Ebene des persönlichen Glaubens und im Sinne einer „Horizontenerweiterung“ verortet. Die Ausführungen zu diesem Thema bleiben grundsätzlich in den Interviews mit landeskirchlichen Personen sehr abstrakt und werden kaum mit konkreten Beispielen untermalt. Zwar wird darauf verwiesen, dass es etwa „eine interessante Erfahrung“ für die Konfirmanden gewesen sei, einen Gottesdienst der PCG-Gemeinde mitzuerleben, dass sie gar „schwer begeistert“ gewesen seien oder dass die besondere Art der Kollektensammlung in Verbindung mit Tanz von verschiedenen Gemeindemitgliedern als schön empfunden wird. Doch weisen die Darstellungen der landeskirchlichen Gemeinden ebenso wenig auf eine Aneignung dieser Art der Spiritualität hin, wie im umgekehrten Falle. Hier spielt wohl die im Kapitel 5.2.1.2 herausgearbeitete Vorstellung eine entscheidende Rolle, dass die „Mentalitätsunterschiede“ zwischen den Gemeinden hierfür zu groß seien. Zur Idee der „Integration“ kann postuliert werden, dass das gemeinsame Ritual an sich förderlich für ein grundsätzliches Gefühl der Zusammengehörigkeit ist, wobei keine der Befragten davon berichtet, sich dadurch emotional-spirituell verbunden zu fühlen. Vielmehr geht es hier um einen öffentlichen Akt, der den Gemeinden selbst und anderen eine bestehende Verbindung zwischen den Gemeinden anzeigt. Dem steht allerdings entgegen, dass die PCG-Gemeinde in den meisten Fällen als eine Gruppe unter anderen, etwa dem Posauenchor oder der Kindergottesdienstgruppe, Beiträge in einem grundsätzlich landeskirchlich ausgerichteten Gottesdienst leistet und dass die vorherrschende Sprache Deutsch ist. Diese landeskirchliche Dominanz entspricht zwar der Vorstellung von „Integration“ im Sinne einer Anpassung, so dass die eine Gruppe sich unter das Dominante und das Geschehen Prägende unterordnen sollte, wie es teilweise von landeskirchlichen Vertreterinnen eingefordert wurde. Der Idee von voller Gleichberechtigung widerspricht diese Praxis allerdings, stattdessen handelt es sich dabei eher um eine Eingliederung im Sinne einer Unterordnung unter die dominante Gruppe der gastgebenden Seite. Auch ein Lernen durch die landeskirchlichen Mitglieder wird dadurch eher begrenzt, denn die Limitierung des PCG-Beitrags auf Musik, sowie auf Gebete und Lesungen im Rahmen landeskirchlicher Liturgie verhindert das Kennenlernen von Predigtinhalten oder -arten oder auch Gebetsstilen in PCG-Tradition (etwa im Stile freien, lautstarken Gebets). Die Fokussierung auf als „kulturell“ gerahmte Traditionen wie Tanz und Musik ermöglicht nur eine sehr oberflächliche und stereotype Wahrnehmung und Einordnung der Kooperationspartner. Dass die landeskirchliche Teilnahme an gemeinsam und gleichberechtigt gestalteten Gottesdiensten in den untersuchten Fällen sehr gering ausfiel, dies steht in Spannung zu dem geäußerten Wunsch, Ungleichgewicht zu überwinden. In diesem Zusammenhang kann außerdem konstatiert werden, dass der Wunsch der PCG-Gemeinden, die als problematisch angesehene Situation von Glaube und Kirche in Deutschland zu verbessern und darauf Einfluss zu nehmen, sich nicht in konkreten Handlungen ausdrückt. So konnten keine Initiativen der PCG-Mitglieder beobachtet werden, maßgeblich auf Inhalte oder Form des Glaubenslebens der landeskirchlichen Gemeinden (oder auf Glaubenszusammen-

hänge darüber hinaus) Einfluss zu nehmen. Dies korreliert auch mit ihrer dargestellten Einschätzung, dass solche Versuche aufgrund der „deutschen Mentalität“ vermutlich müßig wären.

Des Weiteren bilden die gemeindlichen Feste Gelegenheiten, in denen Miteinander, Lernen und „Integration“ potentiell stattfindet. Wie oben gesehen, fällt die PCG-Teilnahme anlässlich dieser Feiern sehr unterschiedlich aus und es besteht die Tendenz, dass die beiden Gruppen während der Feste eher unter sich bleiben und der direkte Austausch zwischen Mitgliedern der beiden Gemeinden begrenzt ist. Der Beitrag der PCG-Gemeinden besteht in der Regel aus mitgebrachten ghanaischen kulinarischen Spezialitäten sowie teilweise Gesang und Tanz. Aus diesem Grunde tragen die Feste dazu bei, dass das Wissen der Beteiligten über kulinarische Gewohnheiten und musikalische Traditionen der jeweils anderen Gruppe vermehrt wird, doch auch hier kann postuliert werden, dass dadurch vor allem stereotype Bilder übereinander generiert und bestätigt werden. Da die PCG-Mitglieder wieder mehr als Gäste und als Beitragende fungieren, ist besonders der Einblick in PCG-Besonderheiten beschränkt, während PCG-Mitglieder in umfassenderer Weise die Art kennenlernen, in der landeskirchliche Gemeinden ihre Feste feiern. Im oberen Zitat berichtet Gm darüber hinaus allerdings von einer sehr konkreten Veränderung, die durch die gemeinsame Vorbereitung der Feste im Fall Gelb entstand und den Essensverkauf bei Gemeindefesten betrifft. Dieser lief nach Gms Darstellung zuvor recht regulativ ab, doch auf Anregung der PCG-Gemeinde funktioniert er nun spendenbasiert, woraus auch eine Steigerung der Einnahmen resultierte. Andere aus dieser Kooperation berichten von gemeinsamen Kochvorbereitungen, bei denen die „deutschen Hausfrauen“ die Frauen der PCG-Gemeinde beispielsweise lehrten, wie der typische Kartoffelsalat der Region zubereitet würde. Auch wurden gemeinsame Spiele durchgeführt und anlässlich von Fußballmeisterschaften gemeinsam Deutschland-Ghana-Spiele geschaut. Diese habe maßgeblich dazu beigetragen, dass einzelne Mitglieder der Gemeinden miteinander in Kontakt gekommen seien und einander kennenlernten. Auch in anderen Kooperationen wird von einem verbesserten „Verständnis füreinander“ berichtet, welches durch die gemeinsamen Feste generiert worden sei, obwohl die Beteiligung teilweise gering sei. Auch schon allein die Präsenz der PCG-Gemeinde auf den Festen wird als entscheidend dafür eingeschätzt, dass die Gemeinden als miteinander verbunden wahrgenommen würden, gerade angesichts des sonstigen geringen Kontaktes zwischen einzelnen Personen. Lernen findet wiederum vor allem im Sinne einer Wissensmehrung statt, die sich hinsichtlich der Eigenheiten der PCG-Gemeinden vor allem auf musikalische und kulinarische Aspekte beschränkt und damit eher oberflächlich bleibt. Wieder ist eine Vorstellung von „Integration“ dominant, bei der von einer Unterordnung der einen unter die andere Seite ausgegangen wird. Dennoch können diese Gemeindefeste als wichtiger Ansatzpunkt für die interaktionale Umsetzung eines verstärkten Miteinanders zwischen den Gemeinden angesehen werden, deren Potential allerdings noch wenig ausgeschöpft wird. Durch die gemeinsame Art des Planens und Feierns in der Kooperation Gelb scheint dies am besten zu gelingen. Darauf weisen auch Äußerungen einiger der Befragten beider Seiten hin, dass die jahrelange Kooperation insgesamt dazu geführt habe, die „Andersartigkeit“ der anderen Gruppe zu respektieren und sie in ihr bestehen zu lassen. Auf landes-

kirchlicher Seite habe dies auch dazu geführt, Ängste einzelner Gemeindemitglieder abzubauen, wobei einige immer noch bestimmte „Ressentiments“ erkennen ließen.

In den Gesprächen zwischen den Gemeindeleiterinnen ergibt sich hinsichtlich eines Miteinanders zwischen den Gemeinden vor allem die Gelegenheit für die involvierten Personen, persönliche Beziehungen aufzubauen und einander als Individuen besser kennenzulernen. Wie bereits dargestellt, hängt dies von konkreten Sym- und Antipathien ab sowie von dem jeweiligen Interesse und dem Engagement, mit dem die jeweilige landeskirchliche Pfarrerin den PCG-Vertreterinnen gegenübertritt. Entsprechend beschreiben die Befragten ihr persönliches Verhältnis zueinander sehr unterschiedlich. Darüber hinaus bilden die Gespräche und die daraus resultierenden Umstände für die Raumnutzung durch die PCG den zentralen Ort, an dem das oben beschriebene Konzept der Gastfreundschaft im Sinne eines Entscheidungs- und Sanktionierungsrechtes der landeskirchlichen Akteurinnen geprägt und perpetuiert wird. Dies hat erheblichen Einfluss auf die Enaktierung der Ideen von Miteinander, Lernen und „Integration“, da hier die grundsätzlichen Weichen dafür gestellt werden, in welcher Art und Weise die Gemeinden sich gegenüber treten. Außer in der Kooperation Gelb, die durch ihre besondere Satzung dieses grundsätzliche Gepräge von Gastfreundschaft durchbricht, handelt es sich bei den Gesprächen in allen anderen untersuchten Kooperationen um Interaktionen zwischen einer Entscheidungsträgerin und unter Bedingungen akzeptierten Entscheidungsempfängerinnen. Das Miteinander ist insofern von einem erheblichen Machtungleichgewicht geprägt, wobei hier die konkreten Personen und ihr Verhältnis zueinander für die Gesamtkooperation eine entscheidende Rolle spielen. Ein Lernen geschieht hier vor allem im Sinne eines Einblicks in die unterschiedlichen Kommunikationsgewohnheiten und einer Wissensmehrung über die jeweiligen gemeindlichen Strukturen, Abläufe und Entscheidungsprozesse. Da die Gespräche aber durch die Dominanz der gastgebenden Seite in einem landeskirchlichen Rahmen stattfinden, kann hier von einem größeren Lerneffekt auf PCG-Seite gesprochen werden. Im Fall Gelb, wo Planung und Organisation des Miteinanders der Gemeinden vornehmlich im Rahmen der PCG-Session geschehen, geschieht eher ein Lernen in umgekehrter Richtung. „Integration“ geschieht im Zusammenhang mit diesen Gesprächen insofern, als dass darunter wiederum vornehmlich eine Eingliederung einer Gruppe in eine andere und die Unterordnung der ersten unter letzteren verstanden wird. Zwar ermöglichen sie den PCG-Gemeinden einen Raum innerhalb von landeskirchlichen Zusammenhängen. Auch haben die PCG-Gemeinden die Möglichkeit, ihre eigenen Traditionen und das ‚Eigene‘ auszuleben und zu pflegen. Die Vorstellung eines gleichberechtigten Austausches und eines gemeinsamen Lernens wird hier aber nur sehr eingeschränkt gelebt, da das spezifische Paradigma der Gastfreundschaft dies verunmöglicht. Die Umsetzung der Idee einer Dominanz der einen über die andere Seite ist hier am deutlichsten erkennbar, was allerdings je nach Personen in den konkreten Fällen auch wieder graduell variiert.

Eine Ausnahme bildet hier die Kooperation Gelb, in der die vereinbarte Satzung eine grundsätzliche Zusammengehörigkeit und dementsprechend auch ein Mindestmaß an Rechten für die PCG-Gemeinde zur Nutzung der landeskirchlichen Gemeinderäume zusichert. Zwar besteht wie gesehen immer noch ein Machtgefälle, da die PCG-Gemeinde dennoch nicht als gleichberechtigtes Gegenüber sondern als Untergruppe der landeskirchlichen Gemeinde zu stehen kommt, doch ist eine Kürzung oder gar ein Entzug von

Räumlichkeiten oder Zeiten dadurch nicht mehr möglich. Die Vorstellung von Integration im Sinne einer vollen Gleichberechtigung ist hier aufgrund der weiterhin bestehenden Interventionsmöglichkeiten (s. Kapitel 5.1.2) und des zugestandenem Vorrechte der landeskirchlichen Gemeinde wegen „unflexiblerer Traditionen“ zwar nicht vollständig umgesetzt, aber doch umfänglicher als das in den anderen Kooperationen der Fall ist.

Auf struktureller, übergemeindlicher Ebene ist besonders interessant, dass eine Mehrheit der PCG-Mitglieder an die Landeskirche Kirchensteuer zahlt, dies aber nicht zu einem Zugang zu landeskirchlichen Räumlichkeiten oder anderen Privilegien resultiert. Im folgenden Zitat zeigt sich die Denkweise, die bei vielen PCG-Mitgliedern zu finden ist und diese Zahlung“ begründet:

„I pay Kirchensteuer, because when they asked me whether I go to church and I said, yes, I go to church, and they have to mark that place, evangelisch or katholisch or whatever, it is something which is true. So if I pay this Kirchensteuer, even if it doesn't come to my church, I think it is for the use of other churches. And for helping God's work to go forward, why not. If I'm not in the church then I can say okay, but so long I'm in the church then I think I have to. It's my duty.“⁴⁰⁶

Die Sprecherin unterscheidet hier zwar zwischen ihrer und anderen Kirchen, doch wird durch die weiteren Ausführungen deutlich, dass sie keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen den verschiedenen Kirchen macht, denn sie alle „helfen, das Werk Gottes voranzubringen“ („help God's work to go forward“). Stattdessen unterscheidet sie grundsätzlich zwischen denen, die der Kirchen zugehören und denen, die ihr nicht zugehören. Es besteht also eine gewisse Identifikation mit den Kirchen, speziell den evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Dies führt allerdings nicht zu einer strukturellen Zugehörigkeit zu diesen, was auch im speziellen deutschen Kirchenrecht begründet liegt. Zusätzlich ist dies aber auch mit dem Selbstverständnis der Landeskirchen selbst verknüpft, weswegen die Gemeinden wie die der PCG zusätzlich Gelder an landeskirchliche Gemeinden zahlen müssen, um Räumlichkeiten mitnutzen zu können. Die Landeskirchen verstehen die PCG-Gemeinden nicht als zugehörig und nutzen auch ihre Möglichkeiten kaum, um diesen Handlungsspielräume zu eröffnen oder schon bestehende zu erweitern. Auf dieser strukturellen Ebene spiegelt das Handeln also eine erhebliche Diskrepanz wider: Während sich die PCG-Mitglieder den Landeskirchen eher zugehörig fühlen, sehen die Landeskirchen in ihnen fremde Kirchen bzw. christliche Gruppen, denen sie nur unter bestimmten Bedingungen Gastrecht gewähren. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zeigt sich dies auch in der Verweigerung des Status einer ‚Körperschaft des öffentlichen Rechtes‘, welches nur den altingesessenen Kirchen zugestanden wird und diesen einige Privilegien zusichert, während Gemeinden wie die der PCG sich als Vereine registrieren lassen müssen und dadurch nur über einen sehr viel schlechter gestellten Status in der Gesellschaft verfügen.

Insgesamt kann also festgestellt werden, dass der Wunsch nach mehr Miteinander im Sinne eines verstärkten Kontaktes und Kennenlernens der Mitglieder beider Gemeinden sowie eines Akzeptierens von „Andersartigkeit“ vor allem durch die Durchführung von Gemeindefesten umgesetzt wird, wobei einerseits die oftmals geringe Teilnahme von PCG-Mitgliedern und andererseits die Tendenz, getrennt voneinander zu sitzen und die jeweils eigene Muttersprache zu verwenden, dies einschränkt. Ein symbolisches Miteinander

406 Interview PCG-Gemeinde Rot, Session, Passage ‚Vorteile der Kooperation‘.

im Sinne eines Zeigens und Vergegenwärtigens von Zusammengehörigkeit findet am ehesten innerhalb der gemeinsamen Gottesdienste statt. Hier erleben die landeskirchlichen Beteiligten auch emotionale Ansprache durch diese „Andersartigkeit“, was sie vor allem als „Horizontenerweiterung“ empfinden. In beiden Fällen geschieht ein Lernen allerdings vor allem in Form einer Wissensmehrung, wobei die mehrheitlich gegebene landeskirchliche Rahmung in erster Linie die Anreicherung von Wissen der Mitglieder der PCG-Gemeinde über landeskirchliche Eigenheiten begünstigt. Umgekehrt besteht durch diese Rahmung die Tendenz, eher oberflächliches und stereotypes Wissen über Musik, Tanz und typische Gerichte der PCG-Christinnen zu mehren. Initiativen der ghanaischen Seite, Einfluss auf den landeskirchlichen Glauben und die Kirche zu nehmen, konnten nicht beobachtet werden. Die Vorstellung von „Integration“ wird auf der Interaktionsebene vor allem im Sinne einer Eingliederung der PCG-Gemeinden und ihrer Eigenheiten in den landeskirchlichen Zusammenhang umgesetzt, so dass diese zwar in ihrer ‚Andersartigkeit‘ ihre Berechtigung behalten, doch keine Rolle als gleichberechtigtes Gegenüber einnehmen, sondern unter die landeskirchlichen Gemeinden als dominanter Entscheidungsträgerin untergeordnet werden. Auf struktureller Ebene zeigt sich ebenfalls ein Ungleichgewicht, welches sich in einer privilegierten Stellung der Landeskirchen als ‚Körperschaft des öffentlichen Rechtes‘ manifestiert, die von Mitgliedern von Gemeinden, die als Vereine registriert sind, Kirchensteuer erhalten, diese aber nicht als zugehörig sondern als fremd und damit als ‚Gäste‘ ansehen.

5.2.3.1 Zusammenfassung

Die Ebene der interaktionalen Aushandlung der Beziehung ist in den Kooperationen zunächst von relativ geringen Gelegenheiten der tatsächlichen Begegnung geprägt, was auf die Genese der Kooperationen und das primäre Interesse der PCG-Mitglieder nach Raumnutzung zurückzuführen ist. Dennoch zeigt sich in den Bedingungen dieser Raumnutzung, in den Gottesdiensten und Feiern, im Kontakt zwischen den gemeindeleitenden Personen, in den Geldzahlungen, in der Art der Sprachnutzung sowie in der in diesen Interaktionen verwirklichten Idee des Miteinanders, des Lernens und der Integration eine spezifische Beziehungsstruktur zwischen den Gemeinden. Diese ist vor allem durch das Paradigma der Gastfreundschaft geprägt, welche nicht in einem Sinne der Ermöglichung und besonderen Ehrung des Gastes, sondern im Sinne des „Hausrechtes“ und der Sanktionierungsmöglichkeit der Gastgeberin verstanden wird. Des Weiteren zeigt sich eine Vorstellung von „Integration“ als prägend, welche diesen Gästen zwar Raum für die Entfaltung des Eigenen gewährt und dies auch als schützenswert erachtete, die aber gleichzeitig von einer Dominanz derjenigen ausgeht, welche die Gastfreundschaft gewähren. Dies äußert sich beispielsweise in gemeinsamen Gottesdiensten und Festen, welche vornehmlich im Rahmen und in der Sprache der gastgebenden Gemeinden gefeiert werden, wobei die Gäste eher als Eingeladene und Beitragende fungieren. Dies hat zur Folge, dass ein Lernen vor allem auf Seiten der PCG-Gemeinden geschieht, da diese ihr Wissen und ihre Erfahrung in Bezug auf landeskirchliche Gottesdienste, Feste oder auch Entscheidungsstrukturen und -prozesse anreichern können, während die landeskirchlichen Akteurinnen nur sehr ausgewählte Aspekte der Wirk-

lichkeit der PCG-Mitglieder miterleben. Da sich diese Aspekte noch dazu auf eher als „kulturell“ oder „traditionell“ gerahmte Beiträge wie Musik, Tanz oder Speisen beschränken und weniger theologische oder weltanschauliche Perspektiven beinhalten, wie sie etwa in Predigten präsentiert werden könnten, bleibt das Lernen auf landeskirchlicher Seite tendenziell oberflächlich und bestärkt Stereotype eher als sie aufzubrechen. Dennoch empfinden einige der landeskirchlichen Befragten diese Aspekte als persönlich sehr bereichernd und es kann gesagt werden, dass die Gottesdienste und Feste zu einer Wahrnehmung der Zusammengehörigkeit und einer Akzeptanz von Andersartigkeit beitragen, einerseits auf einer symbolischen andererseits auf einer persönlichen Ebene. Letzteres kann vor allem durch gemeinsame Feste ermöglicht werden, wobei gilt, dass eine gemeinsame Planung sowie verschiedene gemeinsame Aktivitäten dies verbessern. Weder findet durch Gottesdienste und Feste allerdings eine Aneignung von als positiv erfahrenen Verhaltensweisen statt, noch sprechen die Befragten von einem durch die gemeinsame Glaubenshandlung hervorgerufenen Gefühl der Zusammengehörigkeit.

In Bezug auf die persönlichen Kontakte zwischen den gemeindeleitenden Personen hat sich gezeigt, dass diese erheblich von den jeweiligen Personen und besonders den Interessen und dem Engagement der landeskirchlichen Pfarrperson abhängen, da diese als primäre Entscheidungsträgerin das Verhältnis nachhaltig bestimmt. Während die PCG-Akteurinnen durch dieses Machtungleichgewicht nicht in der Position sind, unfreundlich oder fordernd aufzutreten, ist dies den landeskirchlichen Gemeindeleiterinnen ohne negative Konsequenzen möglich. Da die Beziehung der Gemeinden zueinander innerhalb dieser Gespräche zwischen Einzelpersonen bestimmt wird, erweist sich die landeskirchliche Pfarrerin damit als Schlüsselperson der Beziehung.

Die bestehenden sprachlichen Unterschiede werden von einer Mehrheit der Befragten als Hindernis in der Beziehungsbildung wahrgenommen, wobei auch hier die Tendenz besteht, Deutsch als Norm zu verstehen und damit eine Anpassung der PCG-Mitglieder an einen landeskirchlichen Standard zu erwarten.

Hinsichtlich der Geldzahlungen zeigt sich analog zu der Höhe des gezahlten Betrags eine Bandbreite an unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen, die durch diese entstehen. Die mehrheitlich geringen Zahlungen, die die Mehrkosten durch die Mitnutzung nicht oder nur zum Teil decken, verweisen eher auf ein solidarisches Verhältnis, während die erheblichen Zahlungen im Fall Blau, die auch zu einem finanziellen Gewinn der landeskirchlichen Gemeinde führen, die Beziehung als Mietverhältnis erscheinen lassen. Die Einbettung der gemeindlichen Kooperationen in den strukturellen Zusammenhang der Landeskirche lässt allerdings alle Kooperationen – außer dem Fall Gelb – in diesem Licht erscheinen, da die von der Mehrheit der PCG-Mitglieder gezahlten Kirchensteuergelder eine Identifikation dieser mit der Landeskirche suggerieren, die in Form der Gemeinden, welche zusätzlich Zahlungen für die Mitnutzung der Räume verlangen, dieses Zugehörigkeitsverständnis aber nicht teilt. Auch die Verwehrung des Status einer ‚Körperschaft des öffentlichen Rechtes‘ verweist auf eine strukturell-gesellschaftliche Ausgrenzung von Gemeinden wie die der PCG. Da diese Nicht-Zugehörigkeit aber einher geht mit Geldzahlungen, gleichzeitig aber nicht mit unverbrüchlichen Nutzungs- und Entscheidungsrechten korrespondiert, bleibt auch hier der Charakter der Beziehung als Gast-Gastgeberin-Verhältnis salient.

In der in zwei Kooperationen stattfindenden Teilnahme der PCG-Gemeinden an Unterstützungs- und Begegnungspartnerschaften nach Ghana und dem gleichzeitig bestehenden Desinteresse der beteiligten landeskirchlichen Engagierten zeigt sich außerdem eine grundsätzliche Problematik der Beziehungsstruktur innerhalb der Kooperationen: Das in den Partnerschaften ausgelebte Interesse letzterer an einem wohlthätigen Verhalten gegenüber den Partnerinnen sowie an ‚afrikanischer Authentizität‘ kann in diesen nicht umgesetzt werden, weswegen das Interesse an den in Deutschland bestehenden PCG-Gemeinden eher gering ist. Diese These wird auch durch die äußerst geringe Teilnahme landeskirchlicher Akteurinnen an gemeinsamen Gottesdiensten erhärtet, welche im PCG-Rahmen stattfinden.

5.3 Aushandlung des Themas Geistwirken und ‚Deliverance‘ – Beispielhafte

Darstellung der Beziehungsstruktur

Als Beispiel für die oben analysierte Beziehungsstruktur der Kooperationspartnerinnen zueinander soll hier die Aushandlung des Themas ‚Wirken des Heiligen Geistes‘ und ‚Deliverance‘ nachgezeichnet werden. Zunächst werden zu diesem Zweck die jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexte beschrieben, um anschließend die Art der Aushandlung des Themas innerhalb der Kooperationen zu beleuchten, unter Berücksichtigung der jeweiligen Interessen, der Sichtweisen aufeinander und der interaktionalen Ebene.

Bevor eine solche Analyse durchgeführt werden kann, soll an dieser Stelle kurz erläutert werden, was unter dem Wirken des Geistes und dem Begriff ‚deliverance‘ verstanden wird. Wie bereits in Kapitel 4 und in diesem Kapitel mehrfach deutlich wurde, handelt es sich dabei um Konzepte, die den ghanaischen Akteurinnen sehr vertraut sind und von ihnen relativ häufig in den Gesprächen erwähnt werden, während dies für die deutschen Interviewpartnerinnen nicht zutrifft. Aus diesem Grunde soll hier von einem ghanaischen Verständnis dieser Konzepte ausgegangen werden. Der ghanaische Theologe Kwabena Asamoah-Gyadu beschreibt die erwähnten Konzepte im Rahmen einer „pneumatologischen Christologie“, womit er den Fokus auf das Wirken des Heiligen Geistes meint, welches durch Jesu Worte in Joh 14, 18 „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch“ ermöglicht und somit als durch die Person und das Werk Jesu Christi verwirklicht verstanden wird. Konkret versteht er darunter die direkte Erfahrung der Zeichen des Heiligen Geistes im Gottesdienst, wie sie in Mk 16, 17⁴⁰⁷ und in 1Kor 12, 4-11⁴⁰⁸ dargestellt werden, und somit zum Beispiel Zungenrede (Sprechen in unverständlicher Weise oder in fremder Sprache, insbesondere in Gebetsform); Gesang in Zungen; Heilungsgebete und -handlungen, wie etwa Salbungen und/oder Handauf-

407 „Die Zeichen aber, die folgen werden denen, die da glauben, sind diese: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in neuen Zungen reden, Schlangen mit den Händen hochheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird's gut mit ihnen.“

408 „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ein Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist ein Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen. Durch einen jeden offenbart sich der Geist zum Nutzen aller. Dem einen wird durch den Geist ein Wort der Weisheit gegeben; dem andern ein Wort der Erkenntnis durch denselben Geist; einem andern Glaube, in demselben Geist; einem andern die Gabe, gesund zu machen, in dem einen Geist; einem andern die Kraft, Wunder zu tun; einem andern prophetische Rede; einem andern die Gabe, die Geister zu unterscheiden; einem andern mancherlei Zungenrede; einem andern die Gabe, sie auszulegen. Dies alles aber wirkt derselbe eine Geist, der einem jeden das Seine zuteilt, wie er will.“

legungen; sehr emotionale, zum Teil ekstatische, ‚geisterfüllte‘ Gebete; Prophezeiungen; Visionen und Offenbarungen sowie Geistaustreibungen, die üblicherweise als ‚deliverance‘ bezeichnet werden, umfassen.⁴⁰⁹ Ein Handbuch, welches in der PCG für die Ausbildung im Bereich Deliverance verwendet wird, versteht unter diesem Begriff „to rescue, save or set a person, a place or an object free from Satan’s control“⁴¹⁰. Dies umfasse sowohl sündhafte als auch legalistische, gesetzliche Zwänge (vgl. z.B. Gal 3, 10-13) und werde im Kontext der PCG umfassend als Befreiung von jeglichen „principalities and powers“ verstanden. Auswirkungen einer solchen satanischen Beherrschung können nach dem erwähnten Handbuch so unterschiedliche Nöte wie physische Krankheiten, Geiz, Aggression, Schlaflosigkeit, Erfolglosigkeit im Beruf, Armut, Hexerei oder Sucht sein. Hervorgerufen wird sie entweder durch erbliche Faktoren oder etwa durch die Teilnahme an bestimmten nicht-christlichen Ritualen, durch eigenes unmoralisches Verhalten, durch den Einfluss bestimmter Filme oder Bücher oder auch durch Gewalt- oder Missbrauchserfahrungen.⁴¹¹ Die Mittel der Deliverance seien im Grunde alle gottesdienstlichen Handlungen, wie etwa Gesang, Gebete, sakramentale Handlungen, biblische Lesungen usw., doch könne es im Falle einer sehr beharrlichen („stubborn“) Besessenheit nötig sein, den jeweiligen Geist direkt anzusprechen und ihm im Namen Jesu zu gebieten, die Person zu verlassen, was auch einen längeren Prozess der Auseinandersetzung mit dem Geist bedeuten kann. Dies sollte aber grundsätzlich im Rahmen einer allgemeinen seelsorgerlichen Einbettung der Geistaustreibung geschehen. Deliverance wird hier von Exorzismus unterschieden, da letzteres einerseits auch andere Methoden beinhalten könne, wie beispielsweise Auspeitschung, und andererseits auch in Fällen angewandt werde, wenn kein böser Geist die Ursache des Übels ist, sondern Unglaube.⁴¹²

Da für ein solches spezifische Verständnis von Deliverance, das wohl am ehesten als umfassende Befreiung oder Errettung von irdischen Leiden gefasst werden kann, kein Begriff im Deutschen zur Verfügung steht, der nicht missverständlich wäre, wird der Begriff hier nicht einfach mit ‚Geistaustreibung‘ widergegeben, sondern unübersetzt stehen gelassen.

5.3.1 Kontextuelle Verortung

5.3.1.1 Kontext Ghana

Wie oben beschrieben geht die Presbyterian Church of Ghana auf die Missionsaktivitäten der Basler Missionarinnen Anfang des 19. Jahrhunderts zurück. Entsprechend ist sie maßgeblich von reformatorischer Theologie und Spiritualität aus der Hochzeit der europäischen Missionsgesellschaften geprägt, insbesondere des württembergischen Protestantismus. Der besonders in dieser Zeit prägende Pietismus wirkte sich entsprechend auch auf die Missionsarbeit aus. Wie Adam Mohr in seiner Arbeit ‚Enchanted Calvinism‘ über den Einfluss von Geistglauben auf die PCG seit ihren Anfängen deutlich macht, umfasste dieser württembergische Pietismus mit Theologen wie Friedrich Christoph Oetinger, Johann Albrecht Bengel und in besonders prononcierter Weise Christian Gottlieb Blumhardt und dessen Neffen Johann Christoph Blumhardt Vorstel-

409 Vgl. *Asamoah-Gyadu, J. K.*, *Contemporary Pentecostal Christianity*, 2013, S. 21f.

410 *Grace Evangelistic Team*, *School of Deliverance*, 2011, S. 2.

411 *Ibid.*, S. 19–22.

412 *Ibid.*, S. 2f.

lungen von satanischer Verursachung von Krankheit und der Möglichkeit der Heilung durch Gebet, Fasten und Geistaustreibung.⁴¹³ Mohr macht deutlich, dass dies auch explizit Aspekte von bäuerlichen Glaubensvorstellungen umfasste, die von der Existenz übernatürlicher und unsichtbarer Kräfte ausgingen, deren Anbetung und Anrufung zu dämonischer Besessenheit führten. Dies zog, nach Blumhardt, etwa unsoziales Verhalten, Lüsternheit, Trunkenheit, Gier, Eifersucht oder Wut nach sich und konnte nur durch die Austreibung der entsprechenden Dämonen geheilt werden.⁴¹⁴ Während diese Vorstellung und Praxis allerdings im südwestlichen Raum des deutschsprachigen Christentums im 19. Jahrhundert teilweise auch kirchliche Anerkennung fand und institutionell in die Kirche integriert wurde,⁴¹⁵ blieb eine solche in der Basler Mission in Ghana aus. Mohr führt dies teilweise darauf zurück, dass die Basler Missionarinnen sich anscheinend nicht in der Lage sahen, zwischen einer Besessenheit, die durch den Heiligen Geist und einer, die durch Dämonen verursacht worden ist, im Kontext Ghana zu unterscheiden.⁴¹⁶ Teilweise habe das Fehlen von Praktiken der Geistaustreibung auch daran gelegen, dass die Missionarinnen den ghanaischen Christinnen die Fähigkeit absprachen, ihr sündhaftes Verhalten zu erkennen, was für eine solche notwendig wäre.⁴¹⁷ Auf ein Fehlen entsprechender ghanaischer Vorstellungen von dämonischen Einflüssen auf die menschliche Realität kann dies in jedem Fall nicht zurückgeführt werden. Wie der Religionswissenschaftler Paul Gifford darstellt, bestand das vorchristliche Pantheon in Ghana aus verschiedenen Gottheiten, Geistern und Ahnen, die alle der einen großen Gottheit (Onyame) unterstanden und auf die Menschen in negativer oder positiver Weise Macht ausüben konnten. Auch Objekte, Talismane, spielten eine Rolle, da sie von diesen Mächten genutzt werden konnten. Die spirituelle und die materielle Sphäre wurden nicht als getrennt voneinander betrachtet und Kausalität wurde primär im Zusammenhang mit dem Einfluss dieser Mächte verstanden. Religiöse Rituale und der Kontakt zu den Gottheiten wurden genutzt, um negativen Einfluss von der eigenen Person und der Familie oder dem Clan abzuwenden. Ein solcher konnte sowohl durch das eigene Verhalten als auch durch Widersacher hervorgerufen werden, was sich auf alle Dimensionen des menschlichen Lebens auswirken konnte, sowohl was Fragen der Gesundheit, als auch was materiellen Wohlstand oder die Fortpflanzung anging.⁴¹⁸ Der Theologe Werner Kahl konstatiert, dass diese grundsätzliche Kosmologie und be-

413 Mohr, A., *Enchanted Calvinism*, 2013, S. 24–27.

414 Vgl. *Ibid.*, S. 26.

415 So gab die Kirchenleitung ihre Opposition gegenüber den Praktiken Blumhardts später auf, akzeptierte das von ihm gegründete Zentrum für ganzheitliche Seelsorge in Bad Boll und richtete ihm eine besondere Pfarrstelle ein.

416 Vgl. Meyer, B., *Translating the Devil*, 1999, S. 77.

417 Werner Kahl weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die Vorstellungen von Sünde bzw. Schuld in der traditionellen Religion Ghanas sehr von der des Christentums in Deutschland bzw. Europa des 19. Jhs. unterschieden. So wurde diese traditionellerweise nicht im Sinne einer individuellen Tat, die ein Schuldeingeständnis und die Bitte um Vergebung nach sich zieht, verstanden, sondern als anti-sozialer Akt im Zusammenhang mit einer synchron und diachron verstandenen Verbundenheit der Gemeinschaft, auf die sich das Vergehen insgesamt auswirkt, also auch Krankheit oder ähnliches Unglück auslösen kann. Es handele sich dabei also eher um eine Scham- als um eine Schuld-Kultur. Das Konzept von Erbsünde im christlichen Sinne war nicht bekannt und Onyame, die höchste Gottheit, wurde als so fern und erhaben gedacht, dass er nicht im Zusammenhang mit ‚Vergebung‘ individueller Taten in Verbindung gebracht wurde. Kahl, W., *Jesus als Lebensretter*, 2007, S. 232ff. Diese Unterschiede könnten erklären, wieso die Basler Missionare die Menschen vor Ort als unfähig ansahen, ihre Sündhaftigkeit und Schuld anzuerkennen.

418 Gifford, P., *Ghana's New Christianity*, 2004, S. 83f.

sonders die Vorstellung des Ineinanderfallens von geistlicher und materieller Sphäre und der damit einhergehenden Vorstellung der faktischen und gegenwärtigen Wirkmächtigkeit göttlicher Macht in Ghana – und in ganz Westafrika – weiterhin Bestand habe:

„Das allgemeine Bewusstsein von der wirksamen Präsenz numinoser Mächte [verweist] sowohl auf das Eingeständnis der grundsätzlichen Ungesicherheit menschlicher Existenz aufgrund des Einwirkens lebensbedrohlicher, dämonischer Mächte als auch auf die Einsicht in das Angewiesensein auf die Fürsorge Gottes und seiner Agenten. So wie die Aktivität widergöttlicher Mächte gegenwärtig Leid hervorruft, so wird von der göttlichen Machtsphäre erwartet, dass sie sich jetzt und hier in der Überwindung von Unheilsituationen manifestiert.“ (Hervorhebungen im Original)⁴¹⁹

Trotz des offiziellen, institutionellen Fehlens von Praktiken innerhalb der Basler Mission, die diese Vorstellungen aufgreifen und ansprechen könnten, ist nach Mohr davon auszugehen, dass einzelne Heilungen oder Wunderwirkungen in der früheren Zeit der Basler Missionsaktivitäten dennoch auftraten, wie er anhand von Erinnerungen von Mitgliedern der PCG an ihre Vorfahren darstellt.⁴²⁰ Die Heilungsriten der Akan, zu denen die überwiegende Mehrheit der Gemeindemitglieder der Basler Mission gehörte, lehnte die Basler Mission offiziell allerdings rigoros als dämonisch ab und sah in ihnen eines der größten Hindernisse für die Verbreitung des christlichen Glaubens. Aus diesem Grunde wurden die Konvertiten in sogenannten ‚Salems‘, separaten Dörfern, von ihrem nicht-bekehrten Umfeld getrennt, so dass sie nicht mehr deren heidnischen Einflüssen ausgesetzt waren. Gleichzeitig, so schreibt Mohr, muss aber davon ausgegangen werden, dass diese vehemente Ablehnung von Akan-Heilkunst einen viel stärkeren Niederschlag in der Korrespondenz mit der Missionsleitung in Basel hatte, als dies im faktischen Handeln vor Ort der Fall war. In Ermangelung von Heilungspraktiken in den Gemeinden konsultierten so nicht nur ghanaische Christinnen Akan-Heilerinnen, sondern auch die Missionarinnen selbst, allen voran der erste überlebende und relativ erfolgreiche Missionar, Andreas Riis, ließen sich von diesen behandeln, da ihre Methoden den meist ineffektiven Behandlungen, die von der Mission empfohlen wurden, weitaus überlegen waren.⁴²¹ Ab Mitte der 1880er Jahre fand allerdings ein bedeutender Wandel in Europa statt, der durch verschiedene medizinische Innovationen hervorgerufen wurde und die Schulmedizin auch in der Theologie vermehrt Anerkennung finden ließ, die nun auch von Theologen wie Blumhardt als Instrument Gottes verstanden wurde. Dies führte zur Entsendung von Ärzten in die Missionsgebiete, wo etwa durch die Anwendung von Chinin zur Behandlung von Malaria die Sterblichkeit der Missionarinnen von 36% auf 6% verringert werden konnte. Akan Heilkunst wurde so auch von den Missionarinnen vor Ort immer mehr als „Magie und Kräuter“ abgelehnt.⁴²² Dies führte im Zusammenhang mit mehreren krisenhaften Ereignissen ab der Jahrhundertwende und besonders im Zuge des Ausbruchs des ersten Weltkrieges zu einer immer stärker werdenden Ablehnung der Basler Mission in der Bevölkerung zugunsten anderer entstehenden Kirchen in Ghana. Mohr stellt dar, dass der Boom der Kakaoindustrie in Ghana zu Ende des 19. Jahrhunderts zu einer grundsätzlichen Infragestellung und Neuordnung der sozialen Verhältnisse führte, da die notwendig gewordene Migration in Regionen des

419 Kahl, W., Jesus als Lebensretter, 2007, S. 237f.

420 Vgl. Mohr, A., Enchanted Calvinism, 2013, S. 30.

421 Vgl. Ibid., S. 39ff.

422 Vgl. Ibid., S. 48-51.

Kakaoanbaus sowie die Anhäufung materiellen Reichtums Einzelner die Aufhebung der sozialen Ordnung, insbesondere der matrilinear geprägten Subsistenzwirtschaft bedingte.⁴²³ Die dadurch entstehenden sozialen Unruhen drückten sich in der Folge auch darin aus, dass immer mehr Menschen der Hexerei beschuldigt wurden. Alle möglichen negativen Ereignisse wie etwa Ernteaufschläge, Krankheiten, Unfruchtbarkeit oder Kindstod wurden auf diese Weise erklärt. Die Basler Mission reagierte darauf mit dem Ausschluss aller, die Andere der Hexerei beschuldigten und lehnte jede Anerkennung des Phänomens ab. Stattdessen baute sie vermehrt Krankenhäuser und richtete kleinere Kliniken ein. In der Folge wurde sie von der lokalen Bevölkerung als machtlos gegenüber den Angriffen der Hexerei angesehen und neue und vielfältige Formen von Heil-Kulten hatten Konjunktur.⁴²⁴ Die Ausweisung der Basler Missionarinnen 1918, sowie die im gleichen Jahr ausbrechende Grippe-Pandemie und die damit einhergehende Abwertung des ghanaischen Kakao-preises führte zusätzlich zu einem Exodus vieler Mitglieder der Gemeinden der Basler Mission, die sich stattdessen neu entstehenden Kirchen anschlossen, allen voran den vor Ort gegründeten ‚African Initiated Churches‘ (AIC)⁴²⁵ wie etwa der Musama Christo Disco Church (Army of the Cross of Christ Church), aber auch Filialen weltweit agierender Kirchen wie der Faith Tabernacle Church, die – in ähnlicher Weise wie Johann Blumhardt – eine Theologie und Praxis der Heilung vertraten und Satan als Ursache von Krankheit und Unglück ansahen.⁴²⁶ Die wahrhaft Gläubige konnte nach den Überzeugungen dieser Kirchen durch Jesu Wirkkraft im Gebet und durch die Auflegung von Händen oder die Salbung mit Öl die Dämonen vertreiben und geheilt werden.⁴²⁷ Eine solche Theologie war besonders für überzeugte ghanaische Christinnen attraktiv, die in ihren bisherigen Gemeinden keine Möglichkeit der Adressierung ihrer Krankheiten und anderen Leiden finden konnten.⁴²⁸ Die Basler Mission reagierte darauf wiederum mit Exkommunikation, Verwei-

423 Vgl. Ibid., S. 53–59.

424 Wobei damit nicht gesagt werden soll, dass diese nicht vorher existiert hätten, doch traten sie nun vermehrt auf: „This type of cult in southern Ghana did not originate with the cocoa industry, however, and the first historically documented healing cult in southern Ghana was *Domankama* in 1879. While healing cults did not originate with the cocoa industry, the social instability that accompanied the accumulation of individual wealth resulted in a pluralist ritual economy characterized by innovation and attraction to supernatural powers.“ Ibid., S. 58f.

425 Die genauen Gründe für den Erfolg der AICs scheinen vielschichtig zu sein. Ausschließlich die politische und ökonomische Situation in Ghana als entscheidenden Faktor anzusehen, erscheint hier zu simplifizierend. Anknüpfend an die Untersuchungen David B. Barretts von 1986 zur Entstehung der AICs konstatiert Kahl die zentrale Rolle von Bibelübersetzungen für deren durchschlagenden Erfolg: „Insbesondere in Fragen, die afrikanische Lebensweise und Kosmologie betreffen, erschien die Bibel in ihren beiden Teilen jetzt als Verbündete gegen Herabwürdigung afrikanischer Kultur durch westliche Missionare.“ Kahl, W., *Jesus als Lebensretter*, 2007, S. 212f.

426 Hier sei darauf hingewiesen, dass die traditionellen religiösen Vorstellungen in Ghana die Figur des Teufels nicht kannten. Erst die Missionare importierten dieses Konzept. Birgit Meyer macht in ihrem Buch in elaborierter Weise deutlich, wie die Figur des Teufels in die lokale Vorstellungswelt integriert wurde, so dass die verschiedenen Mächte als ihm untergeordnet und so im Rahmen des christlichen Glaubens weiterhin als wirkmächtig verstanden wurden. Meyer, B., *Translating the Devil*, 1999.

427 Vgl. Mohr, A., *Enchanted Calvinism*, 2013, S. 64.

428 Mohr zitiert hier eine Beschreibung eines ghanaischen Anhängers der Faith Tabernacle Church aus der kircheneigenen Zeitung ‚Sword of the Spirit‘ von 1920: „I don’t know why our missionaries here did not teach us the full gospel ... They never did wondrous work here as our Lord give the power to the disciples. Should you bring your Divine Healing church out in Africa here and preach the full gospel to the people and healing the sick, many people shall believe in your Gospel than those churches who were teaching us here, because they never done miracle; they never heal the sick.“ Ibid., S. 69.

gerung von Kasualhandlungen und dem Entzug von Ländereien, was jedoch nichts gegen den massenhaften Auszug aus den Gemeinden ausrichten konnte.

Nach der Unabhängigkeit Ghanas 1957 erlebte die ghanaische Gesellschaft eine Zeit der politischen, ökonomischen und damit einhergehend auch medizinischen Krise. Diese Entwicklung koinzierte mit der Erstarkung der charismatischen Bewegung, die die christliche Landschaft Ghanas in den nachfolgenden Jahrzehnten maßgeblich veränderte. Ihr puritanisches Ethos, die starke Betonung des innigen Gebetes, die zentrale Stellung der Idee der Geistausgießung nach Apg 2, die Praxis der Zungenrede, sehr lebhafter Gesang und Tanz sowie ihr Fokus auf Gebete, die die Abwehr lebensbedrohlicher Mächte bewirken sollten, stellten für die Menschen eine sehr attraktive Form des Christentums dar, obwohl diese Gemeinden und Kirchen gleichzeitig eine Integration afrikanisch-traditioneller Religion, wie sie die AICs stark gemacht hatte, rigoros ablehnten. Für die historischen Missionskirchen, wie etwa die PCG, aber auch die Methodistische oder die Katholische Kirche, wurden die charismatische Bewegung und ihr Einfluss auf die eigenen Mitglieder zunehmend zum Problem. So wird in einem Bericht der Synode der PCG aus dem Jahr 1966 festgestellt:

„The worship [of the spiritual church] is appealing, and people take an active part in it and obviously enjoy it. Sermons are usually interrupted by hymns and hallelujah, or Amen shouts. The service is enriched by dancing, clapping of hands and the use of rhythmic instruments like hand drum, banjo and cymbals. The quality of their church music and preaching may be poorer than in our church, but it is much more appreciated by people who can enjoy it for hours. [...] A large number of Christians join them because they are disappointed with their former churches. They complain that the worship there is dull and that there is no ‚spiritual power‘ [...] and there is not sufficient prayer in the old churches. They therefore seek a younger, more zealous and more ‚spiritual‘ fellowship.“⁴²⁹

Dabei ist allerdings bemerkenswert, dass unter denjenigen, die andere Kirchen für ihre spirituellen Anliegen aufsuchten, auch viele Mitglieder der Gemeinden der Basler Mission, bzw. der PCG blieben. So wird im selben Bericht konstatiert: „It must be of interest to us that the Presbyterian Church of Ghana is proportionally best represented [in the spiritual churches] including even some church agents.“⁴³⁰ Aufgrund dieser Erkenntnisse wurde die Gründung eines Komitees beschlossen, welches das Phänomen der charismatischen Bewegung in Ghana, die Teilnahme von PCG-Mitgliedern an deren Gottesdiensten und an Ritualen von Heilern sowie die Gründung von charismatischen Gruppierungen in der PCG selbst untersuchen und Schritte zum Umgang mit diesen Prozessen erarbeiten sollte. Als Folge dieses Prozesses wurden die letztgenannten Gruppierungen innerhalb der PCG, die als Grassroot-Gruppen bezeichnet werden können, anerkannt und verschiedene neue charismatisch ausgerichtete Institutionen, wie etwa die Bible Study and Prayer Groups, gegründet. Hierdurch konnte eine breite Charismatisierung der Kirche, die bis heute anhält und die Kirche insgesamt prägt, stattfinden.⁴³¹ Gleichzeitig schloss die PCG sich aber einer Strömung innerhalb der charismatischen Bewegung an, die spirituelle und schulmedizinische Herangehensweisen miteinander verband und letztere ebenfalls als göttliches Instrument zur Heilung von Krankheit verstand. Entsprechend blieb sie auch ihren Anfängen treu und versteht es immer noch als wichtigen Auftrag der Kirche in der Gesellschaft,

429 Minutes of the 37th Synod Report, 29-31. August 1966, S. 42. Zitiert nach Asamoah-Gyadu, J. K., Contemporary Pentecostal Christianity, 2013, S. 32.

430 Minutes of 37th Synod Report, 29-31 August 1966, S. 44. Zitiert nach Ibid., S. 12.

431 Ibid., S. 31ff. Die Bible Study and Prayer Groups sind bis heute ein fester Bestandteil fast jeder Gemeinde der PCG (auch von denen in Deutschland) und bilden somit die stärkste charismatische Bewegung innerhalb der PCG.

Krankenhäuser (sowie auch Schulen und andere Bildungseinrichtungen) zu betreiben.⁴³² Hier zeigt sich, dass es falsch wäre, von einem flächendeckenden und andere Überzeugungen ausschließenden Glauben an die heilende Interventionskraft spiritueller Kräfte in Ghana und der PCG auszugehen. Vielmehr muss angenommen werden, dass es sowohl intrapersonelle Überlagerungen verschiedener Kosmologien und Glaubenssysteme gibt, sowie auch Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft, etwa zwischen Personen unterschiedlicher Bildungsherkunft.⁴³³

Die Charismatisierung des ghanaischen Christentums hat im Zuge der neo-pentekostalen Bewegung, die etwa seit den 90er Jahren das Christentum Ghanas maßgeblich prägt, noch an Stärke zugenommen, was Mohr unter anderem auf wirtschaftliche Probleme Ghanas auf Makro- und Mikrobene zurückführt. Wie Gifford schreibt, hat dadurch das Deliverance-Denken eine Breitenwirkung entfaltet, die auch die historischen Missionskirchen nicht unverändert lassen konnte. So stünden vor allem Fragen des ökonomischen Erfolgs des Einzelnen im Vordergrund dieses Denkens, was etwa Beruf, Wohlstand, Ausbildung, Heirat, Kinder aber auch Visa-Angelegenheiten umfasse.⁴³⁴ Nicht nur die Popularität sogenannter Mega-Churches, die besondere Angebote für Deliverance angesichts verschiedenster Probleme machen und charismatische Persönlichkeiten aus dem Ausland einladen, sondern auch die massenmediale Verbreitung von Berichten und Filmen über den Einfluss von Geistern, Dämonen und Hexen seien Ausdruck eines überwiegen- den Glaubens an selbige und verstärkten eben diesen Glauben zusätzlich.⁴³⁵ Besonders aussagekräftig für die Breite der Durchdringung der ganzen PCG durch diesen Prozess ist einerseits das Beispiel des bis 2016 agierenden obersten Kirchenleiters, des Moderators der PCG, Emmanuel Marty, der selbst Kurse in Deliverance für Studierende der Theologie durchgeführt hat sowie andererseits die Grace Presbyterian Church, einer Gemeinde in der ‚Hauptstadt‘ der PCG, in Akropong-Akwapim, dem Ausgangsort der Basler Mission und dem heutigen Ort der Kirchenleitung, die eine explizit charismatische Ausrichtung hat und kirchenübergreifende Kurse zu Heilung und Deliverance durchführt.⁴³⁶ Gleichzeitig ist diese zentrale Ort der PCG aber auch Beispiel für die Pluralität ihrer Theologie und Praxis, denn Akropong-Akwapim ist ebenfalls Heimat ihrer ältesten Gemeinde, die eher traditionellen Charakter hat und weniger Deliverance als mehr die von den Missionaren eingeführte Tradition weiterführt.

Das Phänomen Deliverance spielt auch in afrikanischen Diasporagemeinden Europas und Nordamerikas eine Rolle, insbesondere in solchen pentekostal-charismatischer Prägung. Wie der Religionswissenschaftler Afe Adogame betont, müsse dies besonders vor zwei Horizonten betrachtet werden: Einerseits in

432 Vgl. dazu Kapitel 2.2.2.

433 So weist auch Kahl darauf hin, dass das Bultmanns'sche Diktum „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“ (*Bultmann, R.*, Neues Testament und Mythologie, 1985, S. 16) sich als unzutreffend erwiesen hat. So ist besonders in nachkolonialer und in einer durch Globalisierungsprozesse zunehmend vielschichtigen Wirklichkeit von einer Gleichzeitigkeit verschiedener Erklärungsmuster innerhalb einer Gesellschaft, aber auch innerhalb von Personen, auszugehen – in Ghana und anderswo. Vgl. *Kahl, W.*, Jesus als Lebensretter, 2007, S. S. 166f.

434 Vgl. *Gifford, P.*, Ghana's New Christianity, 2004, S. 86.

435 Vgl. *Ibid.*, S. 86ff.

436 Das oben benannte und zitierte Handbuch ‚School of Deliverance‘ wurde dort entwickelt und wird in diesen Kursen zur Lehre verwendet.

Bezug auf die Kontinuität zu den heimischen Kosmologien, die die Mitglieder der Diaspora-Gemeinden von dort mitgebracht hätten, und andererseits in Anbetracht ihrer besonderen Lebensumstände, die sowohl durch den Migrationsprozess an sich als auch durch häufig enorme Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer sozialen, politischen, ökonomischen und familiären Situation geprägt seien.⁴³⁷ Vor diesem Hintergrund spielten die Gemeinden mit ihren vertrauten Praktiken und Ritualen eine wichtige Rolle für die Herstellung von Identität und Sicherheit.⁴³⁸ Vorstellungen böser Mächte, die etwa für Schwierigkeiten im Prozess der Aufenthaltssicherung oder für rassistische Verhaltensweisen der Menschen im Aufenthaltsland verantwortlich gemacht werden,⁴³⁹ sowie Möglichkeiten, diesen Schwierigkeiten etwa durch Deliverance entgegen zu treten, seien für Mitglieder von afrikanischen Diasporagemeinden von großer Bedeutung. Der Missions- und Religionswissenschaftler Andreas Heuser spricht in diesem Zusammenhang von ‚nomadic demonology‘ und stellt dar, dass in einigen pentekostal-charismatischen Gemeinden afrikanischen Ursprungs in Europa Vorstellungen von der Wirkmacht des Teufels und seiner Dämonen einen wichtigen Topos bilden und Europa sogar teilweise als Zentrum satanischen Wirkens in der Welt verstanden wird, was sich nicht nur anhand der Häufung von kriegerischen Auseinandersetzungen sondern auch an der fortschreitenden Säkularisierung erkennen lasse. Afrikanische Christen seien hier besonders zu ‚spiritual warfare‘, also dem Kampf gegen diese Mächte aufgerufen.⁴⁴⁰ Auch Mohr stellt die Relevanz von Vorstellungen von Geistwirken und Deliverance in seinen Untersuchungen zu ghanaisch-presbyterianischen Gemeinden in den USA heraus. Angesichts dessen stellt sich die Frage, wie sich die Vorstellungswelten innerhalb der PCG-Gemeinden in Deutschland manifestieren und wie und ob diese auch Einflüsse von in Deutschland dominanten Erklärungsmustern aufzeigen. Diesbezüglich wird die Analyse der im Rahmen dieser Untersuchung durchgeführten Interviews weitere Erkenntnisse liefern, doch soll zunächst der deutsche Kontext auf die Frage hin beleuchtet werden, welche Vorstellungen zu Möglichkeiten von Deliverance und zur direkten Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Menschen bestehen.

5.3.1.2 Kontext Deutschland

Die Situation der landeskirchlichen Gemeinden ist maßgeblich davon geprägt, dass Glaube und Kirche im Deutschland des 21. Jahrhunderts unter den Prämissen der Aufklärung verstanden und gelebt werden. Für den Glauben an ein direktes Wirken des Geistes auf den Einzelnen im Sinne von Spontanheilungen

437 Vgl. *Adogame, A., The African Christian Diaspora*, 2013, S. 85ff.

438 Allerdings sei hier daran erinnert, dass Adogame sich wie auch andere Forscher und Forscherinnen ebenso von einer Vorstellung abgrenzt, die afrikanische Diasporagemeinden nur als Ort des defensiven Rückzugs und der Pflege einer Heimatidentität verstehen. Stattdessen wurde dieser Diskurs s.E. teilweise in neokolonialer Weise von Europäerinnen in die Gemeinden hineingetragen worden, um deren Andersartigkeit festzuschreiben. Die Kirchen seien allerdings für ihre Mitglieder durchaus dennoch auch Orte der Identitätskonstruktion, wo Inklusion und Exklusion, Zugehörigkeit und Rückzug miteinander verhandelt würden. Deswegen spricht Adogame in diesem Zusammenhang von „fluiden Identitäten“. *Adogame, A., Dinge auf Erden um Himmels Willen tun*, 2006, S. 60–82.

439 In diesem Zusammenhang zitiert Adogame ein von ihm interviewtes Mitglied einer solchen Gemeinde: „Witches and sorcerers do not require any visa to come to Europe from Africa. Some reside here, and others can come over as frequently as they have nocturnal assignments to accomplish.“ *Adogame, A., The African Christian Diaspora*, 2013, S. 89.

440 Vgl. *Heuser, A., 'Nomadic Demonology'*, 2015.

oder Zungenrede bzw. an die Möglichkeit von Deliverance bedeutet dies, dass solche Vorgänge tendenziell als ‚magische Vorstellungsweisen‘ verstanden werden, die mit rationalen Erklärungsmustern nicht nachzuvollziehen und aus diesem Grunde abzulehnen seien. Das Primat der Vernunft, wie sie etwa Kant verstand, und die damit einhergehende Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre, wie sie auch schon in der Philosophie Platons und Descartes angelegt und vertreten wurde, hat in nachaufklärerischen Glaubenssystemen dazu geführt, dass ein Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt ausgeschlossen wird bzw. dies nur in Form der von ihm vorherbestimmten Kausalität der Naturgesetze möglich ist. Als einziges die Natur und ihre Abläufe veränderndes Wesen wird das menschliche Subjekt verstanden, weswegen das Gebet im Anschluss an eine solche Theologie in der Regel eher im Sinne einer Selbstaktivierung verstanden wird. Der Theologe Ulrich Eibach konstatiert daran anschließend eine zunehmende „Vergottung“ des Menschen, der als selbstverantwortlich gesehen wird für die Erfüllung seines Lebens, ohne Krankheit und ohne Not. Er stellt die Erschaffung einer Welt ohne Gott und einen Gott ohne Welt fest, was sich etwa auch in der voranschreitenden Trennung von Kirche und Diakonie abzeichne. Die europäische Christin „rechne“ tendenziell eher nicht mehr mit dem „Handeln Gottes in der Welt“⁴⁴¹ und somit auch nicht mehr mit der Möglichkeit, dass Heilung von Krankheit im Zusammenhang mit Gottes Wirken in der Welt steht.

Auch Einflüsse der liberalen Theologie, wie sie etwa Schleiermacher⁴⁴² vertreten und ausgearbeitet hat, führten dazu, dass in der Folge ein Eingreifen Gottes oder des Heiligen Geistes als unmöglich oder zumindest abwegig angesehen wird. Schleiermacher verstand Gott nicht als außerhalb des Menschen agierende Entität, sondern als nur durch das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ im Individuum selbst erfahrbar. Gott wird hier zwar als „schlechthinnige Ursächlichkeit“ aller Dinge gesehen, doch regiert er die Welt nicht durch direktes Eingreifen, sondern durch die Naturgesetze. Dem Menschen ist Gott durch das Gefühl zugänglich, nicht etwa durch äußerliche Akte der Offenbarung. Schleiermacher verstand Leid und Krankheit entsprechend als von Gott verursacht, die den Menschen zu höherer geistiger und seelischer Vollkommenheit führen sollen, weswegen er ein Bittgebet für ein heilendes Eingreifen Gottes als „unchristlich“ ansah.⁴⁴³ Dies steht in direktem Kontrast zu einer Theologie und Praxis, wie sie wenige Zeit später Johann Christoph Blumhardt vertrat und anwandte, indem er Heilungen im Namen Jesu vornahm und Geister, die von Gläubigen Besitz ergriffen, bekämpfte. Anders als Schleiermacher ging er davon aus, dass Leid nicht von Gott gewollt und gesandt ist, sondern dass Gottes gute Schöpfung von der zerstörerischen Macht des Bösen bedroht ist, die es gilt zu bekämpfen, um dem Reich Gottes zur Verwirklichung zu verhelfen.⁴⁴⁴ Während diese Auffassung für eine bestimmte Zeit und besonders innerhalb der pietistischen Buß- und Erweckungsbewegung große Anerkennung bekam und auch kirchlicherseits teilweise akzeptiert wurde, hatte sie langfristig innerhalb der evangelischen Kirchen in Deutschland keinen Bestand. Schon der Ethiker Richard Rothe, ebenfalls Theologe des liberalen Protestantismus, konstatierte demgegenüber eine Pflicht, „für die Wiederherstellung der Gesundheit Sorge zu tragen, und zwar auf dem in der sittlichen Gemeinschaft hierfür ausdrück-

441 Eibach, U., *Glaube, Krankenheilung und Heil*, 2006, S. 306f.

442 Schleiermacher, F./Schäfer, R., *Der christliche Glaube*, [1830/31] 2008, Band 1. Besonders §4 und §50.

443 Vgl. Eibach, U., *Glaube, Krankenheilung und Heil*, 2006, S. 306.

444 Vgl. Ibid., S. 307.

lich geordneten Wege, d.i. mittels des Gebrauchs ärztlicher Hilfe.“⁴⁴⁵ Die medizinischen Innovationen im Bereich Hygiene, Bakteriologie und Mikrobiologie Ende des 19. Jahrhunderts, die Entdeckung des Penicillins Anfang des 20. Jahrhunderts sowie eine flächendeckende Gesundheitsversorgung, an der durch eine verpflichtende Krankenversicherung alle Mitglieder der Gesellschaft teilhaben können, lassen solche ethischen Imperative im Deutschland des 21. Jahrhunderts noch plausibler erscheinen, als dies zu Rothes Lebzeiten der Fall war. Mohr stellt in seiner Darstellung des Einflusses von umfassenden Sozialleistungen auf Religiosität an sich und den Glauben an spirituelle Erklärungsweisen bestimmter Phänomene im Besonderen die These auf, dass europäische Staaten im Vergleich etwa zu den USA oder Ghana aufgrund ihres sozialstaatlichen Wesens mehr säkularisiert sind⁴⁴⁶ und ihre Mitglieder eher dazu neigen, wissenschaftlichen Erklärungen den Vorzug zu geben.⁴⁴⁷ Neben einer grundsätzlichen Verringerung der Kontingenz menschlicher Gesundheit und des Lebens im Allgemeinen sieht er einen weiteren Grund darin, dass durch die staatlichen Leistungen die Kirchen in ihrer Rolle für die soziale Absicherung der Bürgerinnen eines Landes an Relevanz verloren haben und dadurch der Grad der Einbindung in kirchliche Aktivitäten und damit auch der Glaube der Bevölkerung abgenommen habe. Die fünfte Mitgliederbefragung der EKD, die 2015 veröffentlicht wurde, bestätigt für das landeskirchliche Christentum eine solche Einschätzung der Notwendigkeit der Involviertheit für die Ausbildung und die Pflege eines christlichen Glaubens und stellt entsprechend fest:

*„Die Ebene christlicher Praxis ist ebenso unhintergebar wie umgekehrt die Dimension individueller Frömmigkeit uneinholbar. Ohne Einbindung in eine soziale Praxis kann es auf Dauer keine innere Frömmigkeit geben. (Hervorhebungen im Original)“*⁴⁴⁸

Es kann also davon ausgegangen werden, dass auch in Deutschland die Übernahme der sozialen Absicherung durch den Staat und die damit einhergehende geringere Involviertheit des Einzelnen in kirchliche Prozess zu einer Verringerung der Ausbildung und Pflege einer solchen „inneren Frömmigkeit“ beiträgt.

Die aus diesen verschiedenen Faktoren entstandene vorherrschende Perspektive auf Vorstellungen der Wirkmächtigkeit der geistlichen Sphäre auf die Menschen wird besonders im sogenannten ‚Entmythologisierungsprogramm‘ des Neutestamentlers Rudolf Bultmann aus den 1940er Jahren deutlich.⁴⁴⁹ Darin geht er davon aus, dass der eigentliche Sinn, das zugrundeliegende „Existenzverständnis“, der neutestamentlichen Texte durch den in der Antike verbreiteten Geister- und Wunderglauben überlagert ist und erst durch

445 Rothe, R., Theologische Ethik, 1870, S. § 916.

446 Mohr beruft sich für sein Verständnis von Säkularisierung auf das Konzept von Bryan Turner in Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, S. 11. Säkularisierung wird hier im Sinne eines Rückgangs von Kirchenmitgliedschaft und der Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, einer Marginalisierung der Kirche im öffentlichen Diskurs sowie einer Dominanz wissenschaftlicher über spirituelle Erklärungsweisen weltlicher Vorgänge verstanden. vgl. Fußnote 21 Mohr, A., Enchanted Calvinism, 2013, S. 202.

447 Vgl. Ibid., S. 202f.

448 Bedford-Strohm, H./Jung, V., Vernetzte Vielfalt, 2015, S. 48. Die Studie stellt allerdings die örtliche Gemeinde als primären Ort einer solchen Praxis fest und nicht die Diakonie, was Mohrs Analyse der geringeren Relevanz von kirchlicher sozialer Absicherung in europäischen Kontexten jedoch ebenfalls bestätigt. (Vgl. S. 116f.) Allerdings sollte dazu gesagt werden, dass die Studie davon ausgeht, dass eine solche christliche Frömmigkeit auch außerhalb kirchlicher institutioneller Zusammenhänge lebendig ist, doch postuliert sie ebenfalls, dass eine soziale Praxis für deren Ausbildung – ob institutionell oder außerhalb einer kirchlichen Einbindung – gleichermaßen unerlässlich ist. Vgl. Ebd., S. 40-49.

449 Bultmann, R., Neues Testament und Mythologie, 1985.

eine „Entmythologisierung“ für das moderne, westliche Weltbild anschlussfähig werden kann. Es handele sich bei einem solchen Geister- und Wunderglauben um das Streben der Menschen nach Absicherung, die die eigentliche Botschaft des Neuen Testamentes, der Rechtfertigung allein aus Glaube an Gott, verdecke, weswegen Bultmann sein Bestreben nach Entmythologisierung auch schon in biblischen Texten selbst angelegt sieht. Diese Botschaft gelte es, unter der Schicht des Aberglaubens zu bergen. Sein Ziel ist eine Interpretation der biblischen Geschichten, die zwischen den Ebenen der Immanenz und der Transzendenz unterscheidet und so die mythische Überlagerung von Gott und Welt überwindet, so dass der Text für ein naturwissenschaftlich orientiertes Verständnis der Aussageabsicht offen wird.⁴⁵⁰

Insgesamt liegt die These nahe, dass die grundsätzliche Skepsis innerhalb der evangelischen Landeskirchen in Deutschland gegenüber direkter Einflussnahme von Gott oder anderen geistlichen Mächten auf verschiedene Faktoren zurückzuführen ist. So spielt aufklärerisches Gedankengut eine wichtige Rolle, welches eine grundsätzliche Zweiteilung der Welt in eine geistliche und eine materielle Sphäre, die als voneinander getrennt gedacht werden, eine wichtige Rolle, ebenso die Ablehnung einer Vorstellung von bösen Mächten, die Leiden verursachen können sowie die Überzeugungskraft wissenschaftlicher Herangehensweisen an menschliche Problemstellungen und die flächendeckende soziale Absicherung durch staatliche Programme. Außerdem hat der Bultmann'sche Ansatz der neutestamentlichen Exegese auch ein Überlegenheitsdenken dieser Vorstellung offenbart, der davon abweichende Kosmologien als irrational und unterlegen ansieht.

Gleichzeitig sollte aber nicht davon ausgegangen werden, dass eine solche Skepsis flächendeckend auf alle Christinnen – oder Menschen im Allgemeinen – in Deutschland zutrifft. Besonders in charismatischen und pentekostalen Kirchen und Gemeinden, auch solchen, die nicht ursprünglich von Zugewanderten gegründet wurden, besteht häufig ein sehr expliziter Glaube an übernatürliche, mit rein naturwissenschaftlichen Methoden nicht erklärbare Phänomene. Aber auch innerhalb der EKD werden solche Vorstellungen vertreten. So hat die Mitgliederbefragung der EKD nachgewiesen, dass – zwar eine kleine, aber dennoch existente – Gruppe der Evangelischen in Deutschland „magische“ Religionsvorstellungen hegt, die dort nicht nur etwa gleichhäufig anzutreffen sind wie unter Konfessionslosen, sondern sogar unter Mitgliedern, die häufiger den Gottesdienst besuchen, verbreiteter sind als bei solchen, die nur selten daran teilnehmen. So stimmen 14,8% voll oder eher dem Satz zu „Ich glaube, dass Steine, Kristalle oder Amulette hilfreich sein können“ und 22% glauben an den Einfluss von Sternkonstellationen auf ihr Leben. Der Glaube an Engel und gute Geister ist besonders ausgeprägt und übersteigt unter evangelischen Kirchenmitgliedern (39%)

450 Der Neutestamentler Werner Kahl macht in seiner Untersuchung über westafrikanische Bibelinterpretationen deutlich, dass Bultmann mit diesem Programm die eigene Weltsicht damit als überlegen zeichnet und dem biblischen Text nicht gerecht wird. So verkenne Bultmann mit seiner Ablehnung des antiken Glaubens an die Wirkmächtigkeit des Numinosen die ihm inhärente Rationalität sowie dessen in emischer Perspektive deutlich werdende existentielle Bedeutung für das Überleben der antiken Menschen als Sozialverband. Außerdem schreibe er den Texten ein modernes, lutherisches Glaubensverständnis ein, welches dort so nicht angelegt sei. Kahl weist hier darauf hin, dass „die Rationalität antiker – und dasselbe gilt für afrikanisch-traditionelles Denken – Wirklichkeitswahrnehmungen und -interpretationen [...] sich aus der vorausgesetzten Nachvollziehbarkeit und begrenzt möglichen Voraussagbarkeit beobachtbarer Phänomene [erschließt], und zwar unter der Annahme numinos wirksamer Personalmächte. Auch hier funktioniert die Welt nach festen Gesetzen und Abläufen.“ Kahl, W., *Jesus als Lebensretter*, 2007, S. 167.

auch denjenigen der Konfessionslosen (19,3%).⁴⁵¹ Die ‚Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften‘ (ALLBUS) aus dem Jahr 2012 zum Thema Religion, die sowohl Kirchenmitglieder als auch Konfessionslose und Mitglieder anderer Religionen befragt hat, hat ebenfalls ergeben, dass 51,9% aller Befragten schon mal „Erfahrungen gemacht haben, die sich nur durch das Wirken übernatürlicher Kräfte erklären lassen“⁴⁵². Außerdem gaben 52% an, dass sie an Wunder glaubten, 37,8% hegen einen Glauben für Engel und immerhin 18,2% glauben an Geister.⁴⁵³ 23,7% der Befragten halten entweder „viel“ oder „etwas“ von Wunder- oder Geistheilern.⁴⁵⁴ Es bleibt also festzustellen, dass ein Glaube an die Wirkmächtigkeit spiritueller Kräfte, was teilweise die Vorstellung von Heilungen einschließt, auch in Deutschland und auch in den Landeskirchen vorhanden ist – wenn auch nicht in Form einer mehrheitlichen Überzeugung.

5.3.2 Aushandlung des Themas in der Kooperation

5.3.2.1 Interessenslage

Wenn man die Aussagen der interviewten Beteiligten in den Kooperationen zu ihrer jeweiligen Interessenslage in Bezug auf Glaubenshandlungen der Geistwirkung und der Deliverance betrachtet, fällt vor allem auf, dass die PCG-Akteurinnen hier klare Vorstellungen formulieren, während die deutschen Befragten eher abwägend und suchend argumentieren. Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass erstere es als erstrebenswert ansehen, landeskirchliche Gemeinden hinsichtlich der biblischen Grundlagen sowie der praktischen Umsetzung zu unterweisen und dass letztere ein Kennenlernen solcher Vorstellungen und Handlungen zwar interessant fänden aber genau dieses PCG-Ziel der Unterweisung als übergriffig einschätzen und ablehnen. Beispielhaft kann zunächst ein Auszug aus einem Austausch einer interviewten PCG-Gruppe zum Thema deren Sichtweise verdeutlichen:

Bm: Maybe it is something, they have not experienced, you know the healing or one of these things before. There are certain things that sometimes, you know, they will think no this is not real. Maybe it wouldn't happen, like I said. Somebody's sick, let us put our hands on this person and pray. And then you get to know that the sickness is actually gone. It will be very difficult for them to believe that it is gone. Something of this it's not a conflict, maybe they have not witnessed something of the sort before. Because everything is in the bible, it is there and we can use it. Why can't we use it. So we will in a way let them know, this is what is happening, this is in the book, in the bible and we have to believe. Because if you don't believe you don't experience anything. Maybe it will come also that they will not even believe that somebody is having the holy spirit. The holy spirit guides us to do so many things. And one of the thing that the holy spirit does is giving the power to heal. And so if somebody is using the holy spirit to heal, we must believe. [...] If I have a sickness I will leave the sickness, sometimes even you take medicine the sickness doesn't go. But when you pray over it and (take it) it works. What is the belief, the belief is that medicine is medicine but it's only Christ or God who heals. And I'm taking it, hoping that God will heal my sickness. () it's gone. If you think of the medicine, that is what I'm saying that the real German thought is that. It is the medicine which has healed you, not you, you know. But the belief, African belief means it is medicine but it is through God who helps me to know take the medicine to heal me. So these are some things which is very difficult to sometimes to translate. We have to come to contact to experience.

[...]

451 Vgl. vorab publizierte ‚Broschüre‘ zur Kirchenmitgliedschaftsbefragung *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement und Indifferenz, 2014, S. 40ff.

452 *GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften*, ALLBUS 2012, 2012, S. 151.

453 Vgl. *Ibid.*, S. 220–222.

454 Vgl. *Ibid.*, S. 182.

Ef: *I am also adding this to what they have said. They need teachings, they need teachings, to understand what the bible really is saying*

Cf: *↳ it's in the bible*

[...]

Bm: *[...] I have to believe it. If you believe it, it will come upon you and then you use it to to heal. And then if you don't believe it, then you don't experience it because you don't even believe that it will work. How can you experience it to work with it. So that is what they also need. They also need some teachings. So need actual teachings.*

Ef: *↳ and they haven't experienced it as my brother said. Why, because when they were born they have all the what they need to live, hospitals are there, social security and whatever whatever. In our place it's not like that. So, when we learn that we have somebody called God who provides our needs, he is our great provider, he is our healer, so we stick that automatically in our head. And it works in our life. These people also when they start learning, experiencing in their life, ya. They will see miracles in their lives.*

Cf: *↳ experiencing*

Bm: *↳ because people term it like it's only the poor people who go to church, who believe in the book. Yes, that's what is people knowledge. Because you have nothing, we only think of you know better things will come, better things will come. That is what they think, but there are also some rich people who have come to know that there is somebody who is greater than all we are doing, greater than everything that we have. And he depends on that and he becomes richer and richer. That is that. So I think when teaching comes in, because what they do here is normal, that is what evangelical church, that is what they do, but actually the teaching of what this this and that is not going on and so it's very difficult for them to believe there is something like this can happen.⁴⁵⁵*

Hier steht der Begriff „to teach them“ („sie unterweisen“) im Zentrum des Gesagten. Die landeskirchlichen Gemeindemitglieder und ihr Pfarrer, die weder über Erfahrung noch über Wissen über die biblischen Grundlagen zum Thema Heilung verfügen, haben Schwierigkeiten, an die Wirkmächtigkeit des Geistes zu glauben, da sie es einfach nicht kennen und es in ihrer Kirche nicht „normal“ sei, daran zu glauben und entsprechend zu handeln. Aus diesem Grunde sei es notwendig, sie über dieses Thema aufzuklären, ihnen die biblischen Texte näher zu bringen und so entsprechende Erfahrungen zu ermöglichen. Bm betont, dass es sich nicht um einen „Konflikt“ handle, sondern dass das Problem ausschließlich in der Unwissenheit und Unerfahrenheit der landeskirchlichen Kooperationspartner begründet liege. Hier liegt also ein klares Interesse vor, unterrichtend und aufklärend zu agieren, so dass bestimmte Glaubensinhalte und Handlungsoptionen eröffnet werden können. Allerdings zeigen sich alle Befragten auch als äußerst pessimistisch hinsichtlich der Frage, ob eine solche Unterrichtung der landeskirchlichen Christinnen überhaupt möglich ist. So interessierten sich diese nicht sonderlich für das Thema und auch die „deutschen Mentalität“ wird hier als großes Hindernis wahrgenommen.

Tatsächlich zeigen die Aussagen der landeskirchlichen Interviewten eher skeptische Haltungen zu eben diesen Glaubensinhalten und Handlungen. So reagierte ein Mitglied eines Kirchenvorstandes drastisch, als er nach seiner Perspektive auf mögliche Praktiken von Deliverance in der PCG befragt wurde:

„Dann würde ich sie rausschmeißen. Also es gibt schon, wir wissen schon, wo wir Grenzen ziehen würden, da bin ich sicher, aber das ist hier nicht, aber das ist schon, wenn die beten manchmal, das ist schon da reißt dir's Herz raus ffffff ((reißt Augen auf)), also man muss schon aufpassen, dass das nicht in solche Pfingstgemeinden da, also da gäb es für uns schon sicher Grenzen.“⁴⁵⁶

Der Interviewte grenzt sich hier klar von Vorstellungen von Heilung und Deliverance ab und ordnet dies im pfingstlerischen Spektrum von Spiritualität ein, zu dem ihm eine deutliche Abgrenzung angebracht er-

455 Interview PCG-Gemeinde Rot, Session, Passage ‚Healing‘.

456 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Grenzen der Zusammenarbeit‘.

scheint. Andererseits sieht er auch eine Nähe von Deliverance zu der von ihm schon beobachteten intensiven Art zu beten in der PCG-Gemeinde, was für ihn wohl auch schon eine extreme Form von Glaubenshandlung zu sein scheint, die sich aber noch innerhalb der von ihm postulierten Grenzen bewegt. Andere landeskirchlichen Akteurinnen, insbesondere die Pfarrerinnen, äußern sich eher abwägend und betonen die Notwendigkeit, mögliche Praktiken selbst zu beobachten und dann zu bewerten. Trotz der wiederholt geäußerten Einschätzung einer grundsätzlichen Berechtigung charismatischer Ansätze von Spiritualität betonen die befragten Pfarrerinnen allerdings vor allem eine mögliche Grenzziehung und entsprechende Intervention für den Fall, dass „missionarische“ Tendenzen sichtbar würden und der eigene Glaube abgesprochen werde, weil man solche Glaubensvorstellungen und -handlungen nicht teile. Eine Pfarrperson betont auch die Gefahr unterdrückerischer Gruppendynamiken und psychologischer Manipulation, die aufgrund charismatischer Theologie und Praxis aufkommen könnten. Beispielhaft für diese skeptische Haltung sei hier ein Auszug aus einem Interview mit einem Pfarrer zitiert (Yf = Interviewerin/CE):

Bm: [...] immer mehr Gemeinden [sind] auf der Suche nach Räumen und wir hatten jetzt eine afghanisch-syrische Gemeinde, [...] und das ist genau so'n Fall. Die ähm theologisch (2) andere Thesen vertreten als wir. Und wir haben da noch keine Lösung gefunden, es gab so Sprüche wie Oh wir haben wirklich hart dran gearbeitet, diese biblizistischen Vorstellungen und Homosexualität ist Sünde und die Frau schweige in der Gemeinde zu überwinden, und wollen wir uns das jetzt über diese Theologie, über andere Gemeinden wieder in unsere Gemeinden reinholen. Also, diese Anfrage steht im Raum.

Yf: ^L Also auch grundsätzlich etwas konservativere Theologie. Da also, weil es ist ja ein größeres Spektrum jetzt, was sie ansprechen als jetzt als so Zungenreden. Also es geht mehr ums Grundsätzliche.

Bm: ^L ja ja. Genau, so so generell. Was können wir theologisch gut vertreten, weil es schon immer auch Einfluss auf die eigene Gemeindegemeindearbeit hat. Und ist es bereichernd? Und hilft es, sich daran zu reiben? Und auseinanderzusetzen und stärkt vielleicht auch das eigene Profil und den eigenen Standpunkt. Oder ist es eher, dass wir durch die Hintertür wieder was reinbekommen, was wir selbst als gefährlich erachten. Da sind wir noch nicht klar aber wir haben das gerade als Problemanzeige für uns erkannt. Weil immer mehr Gemeinden hier herdrängen und Raum suchen.

Yf: ^L Haben Sie da ne eigene Position oder ist es mehr so wir sind gemeinsam im Prozess zu schauen.

Bm: ^L nee, ich bin da auch im Prozess. So. Also, wo ist meine Grenze, wo ich sage, ich finde das schon spannend, unterschiedliche Auffassungen von Bibelauslegungen und da auch mal drauf zu gucken und da voneinander auch zu lernen und solche Impulse, wie lass uns doch erst Mal zusammen beten bevor wir anfangen, finde ich echt genial und wichtig, das hilft auch, so einen Schwung brauchen wir auch, glaube ich, aber wo sind da eigentlich meine Grenzen, also kann ich (2) was weiß ich, also ich finde das pfingstlerische Kirchengemeinden, die ja echt speziell sind, die verurteile ich nicht und sage, ja klar, irgendwie auch, gerade so deren Richtung bereichernd. Aber ist es sinnvoll, die hier in unseren Gebäuden zu haben. Weil wir mit unserem Gebäude auch immer, also wir werden in einen Topf geworfen damit. Achja, das ist doch die [...] -Kirche, wo die wo die Afrikaner immer sonntags hingehen, die immer so schön sind und die sich immer so kleiden, das hat von außen betrachtet hängt das schon einfach mit der [...] -Kirche zusammen.

Yf: ^L Also geht's auch ein bisschen um Außenwahrnehmung.

Bm: ^L Total jaja. Genau. Welchen Ruf hat man, wohin geht das, was wollen wir, was können wir vertreten.

[...]

Bm: Ich kann dich ernst nehmen und respektieren. Also diese Frage steckt dahinter so. Also, kann ich das nebeneinander stehen lassen und tolerieren oder wird doch versucht, die Theologie, die ich habe und für richtig finde immer wieder versucht zu hinterfragen und als falsch dazustellen. Dann finde ich fängt's an, gefährlich zu werden. Also ich möchte den Zungenrednern gar nicht ausreden, dass das falsch ist, was die machen, sondern für die ist es in dem Moment vielleicht genau richtig und für sollen sie gerne machen aber wenn sie sagen, aber du musst das auch und wenn du das aber nicht machst, dann hast du nicht den Geist und den richtigen Glauben, weil sonst würdest du ja auch in Zungen reden. Und dann finde ich fängt es an, gefährlich zu werden.

- Yf: L also wenn es so einen missionarischen Impetus hat.
- Bm: L mm. Und das nicht stehen lassen können, genau. Kategorie richtig und falsch. Find ich immer gefährlich. Schwarz und weiß. Ja.
- Yf: L also und so der pfff Hardcore-Fall, finde ich zumindestens, so Geisteraustreibung. Ist da, würden sie da sagen, da ist eine Grenze erreicht? Oder sind sie da auch noch unsicher, @was sie dazu denken würden@?
- Bm: L nee also ich kann das nicht, also, @oder vielleicht doch ()@
- Yf: L @genau, Sie haben das ja noch gar nicht ausprobiert@
- Bm: L bei mir stößt das an die Grenzen weil (2) ich das so verstehe ich würde mir anmaßen ich könnte über den Heiligen Geist verfügen. So. Und ich aber glaube, dass die Heilige Kraft Gottes unverfügbar ist. Die wirkt, die gibt's, ja, aber ich kann nicht sagen, jetzt du raus. Ähm. (3) Ich müsste das auch mal miterleben, glaub' ich. Also das jetzt so pauschal von vornherein zu sagen, dafür hab ich mich auch zu wenig mit auseinander gesetzt.
- Yf: L ja, man lernt das ja auch im Theologiestudium nicht so richtig.
- Bm: L nicht in echt, nee. Also ich war da schon breit aufgestellt, und hab auch Gottesdienste besucht, wo die Leute dann alle umgefallen sind und in Zungen, so das schon, so die Neugier und die Offenheit ist da schon groß bei mir.
- Yf: L in Deutschland?
- Bm: L ja genau. Ähm aber im Studium an sich nicht. Und deswegen würde ich das auch eigentlich gar nicht erst vorverurteilen sondern da würd ich erst in die Gemeinde gehen und das miterleben und auch mit den Leuten sprechen.⁴⁵⁷

In diesem Austausch zwischen Interviewtem und mir wird deutlich, dass es zwar diverse Vorbehalte gibt, die von theologischen Bedenken bis zu Sorge um das Image der eigenen Gemeinde reichen, dass aber eine pauschale Ablehnung andersartiger Theologie und Praxis nicht vertreten wird. Stattdessen betont die Pfarrperson ihre Neugier, die Notwendigkeit, etwas direkt mitzuerleben, den Wert, „sich zu reiben“ und das Eigene auch mit Unbekanntem zu bereichern. Gleichzeitig wird deutlich, dass eine Übernahme von etwa Zungenrede in den eigenen Gottesdienst oder einer Erwartung des faktischen Eingreifens des Heiligen Geistes aufgrund von Anrufung hier als grundsätzlich abwegig verstanden wird. Während also die PCG-Seite ein Interesse der Wissens- und Erfahrungsvermittlung hat – wenn auch unter dem Vorbehalt, ob dies angesichts der „deutschen Mentalität“ überhaupt möglich ist –, steht für die landeskirchlichen Gemeinden die Frage im Raum, wie ein sinnvolles Reagieren auf solche als fremd erlebten Vorstellungen und Handlungen aussehen kann, wobei eine Übernahme grundsätzlich abgelehnt wird, ein Kennenlernen und Akzeptieren unter bestimmten Bedingungen vor allem von Pfarrerinnen vertreten wird und eine Beendigung der Kooperation – auch von Gemeindemitgliedern – unter Umstände nicht ausgeschlossen wird.

5.3.2.2 Fremdbilder

Das Bild der PCG-Gemeinden von ihren landeskirchlichen Counterparts ist in Bezug auf Geistglaube und -wirksamkeit ein defizitäres, wie in der Darstellung der Interessenslage schon deutlich wurde. Die wahrgenommenen Defizite werden mehrheitlich darauf zurückgeführt, dass in Deutschland grundsätzlich eine Haltung vorherrsche, die als „only seeing is believing“ beschrieben wird. Grund dafür sei vor allem die Konzentration auf formelle Bildung und naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die auch in der Kirche zentrale Stellung eingenommen hätten. Im folgenden Beispiel wird Deutschland deswegen als „geistliches Ödland“

⁴⁵⁷ Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, P1, Passage, „Umgang mit theologischen Diskrepanzen“.

(„spiritually dry land“) bezeichnet, in dessen Kirche der Heilige Geist nicht mehr zu finden sei, denn er sei „schlafen gelegt“ worden („put the spirit to sleep“):

Cm: We are talking about revival here. Uh, Europeans had experienced those things before. We are talking about Martin Luther and John Wesley, they all had this spirit that can deliver people. But since this time () this revival has left Europe, you see, Europe is a really spiritually dry land as compared to other continents where the revival is now booming up. We didn't really believe it before when our fathers were () we want to worship our own gods you know. Until the revival came. Then we started following the holy spirit and these things. And I think now revival is not in Europe that's why. And God has time for everybody. Maybe a time will come he will revive the whole thing again because the whole thing is like study, go to the university, have a degree, and become a pastor and that's it.

[...]

Af: [...] the main problem is with the mainstream uhm churches. Partly uh

Cm: ^L it's a problem ^L evangelisch

Bm: ^L evangelisch

Af: ^L and it's like we have put the spirit to sleep.

Cm: ^L the spirit has gone to sleep⁴⁵⁸

Der Austausch zeigt auf, dass der diagnostizierte Mangel auch deswegen als besonders schwerwiegend empfunden wird, weil die Vorfahren eben jener Deutschen wie etwa Martin Luther oder die Missionare als Bringer und große Erneuerer des Glaubens angesehen werden. Sie werden als Gewährsmänner des rechten, des geistgeleiteten Glaubens verstanden und als diejenigen, die die Menschen auf den rechten Weg wiesen. Eine Abkehr von dem, was damals von den Vorfahren der jetzigen Deutschen verkündigt wurde, wird vor diesem Hintergrund als nicht nachvollziehbar angesehen. Insofern werden Deliverance und Geistesgaben nicht als pentekostale Praxis kategorisiert, sondern als grundsätzlich christlich angesehen und als zwingend notwendig für das Kirchesein der Kirche:

„Because if I go to church something must happen. It must be something extraordinary as outside. Other than that it wouldn't be church. And the people, some people think maybe let's go, we sing, we do other things and then we go home without anything happen. If I have a sickness I will leave the sickness, sometimes even you take medicine the sickness doesn't go. But when you pray over it and (take it) it works.“⁴⁵⁹

Aus diesem Grund handelt es sich bei den notwendigen Veränderungen aus PCG-Sicht weniger um Neuerungen als um eine Rückführung der kirchlichen Praxis in Deutschland zu ihren Ursprüngen durch die PCG-Gemeinden.

Diesbezüglich wird auch wiederholt auf das biblische Zeugnis verwiesen mit dessen expliziter Nennung der geistlichen Gaben in der Pfingsterzählung und den Berichten über Jesu Wunderheilungen und Dämonenaustreibungen. Aus der Perspektive der PCG-Mitglieder hat die Evangelische Kirche in Deutschland mit der geringen Beachtung dieser biblischen Texte auch einen grundlegenden Bezug zum christlichen Glauben aufgegeben. Diesbezüglich wird auch die Ausbildung der Pfarrpersonen und dessen Ausübung des Pfarrberufes in Frage gestellt, da diese zu akademisch und zu wenig spirituell ausgerichtet sei:

„You see all the ministers you have to have a degree [...] You know somehow the whole thing is like education, education, education. And the whole spiritual- even Jesus didn't go to school. He didn't go to school! But now the whole thing is like a degree, a doctor, a professor so the whole thing become a physical thing you know. And the spiritual God I think is really mad, he doesn't like it. [...] Yeah, we have the professors we have the reverend ministers with their their good intentions, their good ideas, with programs and concepts but when we put the power of the spirit out of it, then

458 Interview PCG-Gemeinde Grün, Session, Passage 'The Germans and the spirit'.

459 Interview PCG-Gemeinden Rot, Session, Passage 'Healing'.

*we'll remain dead. Then the spirit uh the church becomes just uh human institution or instrument and it's not helping us to grow. It's rather helping us to diminish.*⁴⁶⁰

Hier wird den Pfarrerinnen ein Mangel an spiritueller Schulung bzw. Eignung diagnostiziert, weswegen die Kirche dabei sei, zu „schrumpfen“ („to diminish“) und schließlich sogar zu sterben. Die Bezugnahme auf Jesu Bildungshintergrund macht die Schwere des Problems zusätzlich deutlich: Die (evangelische) Kirche in Deutschland habe sich durch ihren Fokus auf akademisches Wissen entscheidend von den Wurzeln des christlichen Glaubens entfernt. Das sehe man etwa auch daran, wird an anderen Stellen betont, dass viele der Pfarrerinnen ihrem Beruf als reiner Profession aber nicht als Berufung nachgingen. Sie ließen in ihrem Handeln keinen Unterschied zu anderen Personen erkennen, verhielten sich eher wie „Banker“ als wie Personen des Glaubens und verlören dadurch für die Mitglieder der PCG ihre Glaubwürdigkeit. Viele der Personen, die sich in dieser Weise äußern, verwiesen allerdings auf Ausnahmen, so wird im Falle Rot 2 etwa der landeskirchliche Pfarrer als anders als die meisten bekannten evangelischen Pfarrer empfunden, da er sich tatsächlich am Beispiel Jesu orientiere und einen tiefen Glauben erkennen ließe. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass auch solche Personen die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes nicht erkennen würden, da sie Entsprechendes in ihrer Kirche noch nicht erfahren hätten oder in der deutschen „seeing is believing“-Mentalität gefangen seien. Dennoch gebe es auch in Deutschland Individuen und Konfessionen, wie etwa die römisch-katholische Kirche, die dem offener gegenüberstünden und sich den afrikanischen Kirchen angeschlossen, indem auch sie Heilungen in ihren Gottesdiensten durchführten. Insofern wird hier das Problem vor allem im landeskirchlichen Kontext verortet, allerdings wird dennoch meist ein Bezug zu „deutsch“ oder „den Deutschen“ im Allgemeinen gezogen.

Diese prekäre Situation, die für das landeskirchliche Christentum in Deutschland konstatiert wird, sei jedoch, so die befragten PCG-Mitglieder, grundsätzlich nicht unbekannt, denn auch in der eigenen Kirche habe man sich lange Zeit gegen die Vorstellungen von Geistheilungen oder die Praxis der Zungenrede gesperrt und sich erst spät dafür geöffnet. Ebenso sei dies grundsätzlich auch den Deutschen möglich, so dass das oben für nötig erachtete „Revival“ theoretisch auch hier stattfinden könne. Die Kirche brauche nur den Mut dazu, was sie von den PCG-Gemeinden lernen könne. Die PCG wird hier also als Beispiel und Vorbild für das landeskirchliche Christentum erachtet und die beobachtete Situation erscheint als Spiegelung der eigenen Erfahrungen. Damit wird ein Entwicklungsbedarf diagnostiziert, der mit Hilfe der Expertise der PCG-Mitglieder gedeckt werden könne. Die landeskirchlichen Gemeinden werden also nicht als grundsätzlich anders, fremd oder „falsch“ erachtet, sondern als in gewisser Hinsicht ‚vom rechten Weg abgekommen‘, auf den sie selbst die PCG gebracht hat und nun deren Unterstützung bedarf.

Die Perspektive der landeskirchlichen Akteurinnen ist demgegenüber von der Tendenz geprägt, nichts oder nur sehr wenig über entsprechende Vorstellungen und Praktiken unter den Kooperationspartnerinnen zu wissen. So betonen befragte landeskirchliche Personen aus mehreren Kooperationen, dass Deliverance in ihren jeweiligen PCG-Gemeinde nicht vorkäme:

460 Interview PCG-Gemeinde Grün, Session, Passage ‘The Germans and the spirit’.

Yf: Ich war ja vier Monate in Ghana und da in den Gottesdiensten gab's häufiger Mal so, ja wie soll ich das sagen, so charismatische Glaubenspraktiken, die man hier nicht so kennt und die auch, glaub ich, hier in den Gemeinden gar nicht so praktiziert wird. Also sowas wie in Zungen reden oder auch Geisteraustreibung oder so was. Wie würden Sie denn, also, wenn Sie jetzt wissen würden, die machen das da. Wie fänden Sie das. Also, wäre das ein Problem,

Bm: ^L ja

Yf: oder wäre es vielleicht sogar eine Bereicherung, wer weiß.

Bm: ^L da bin ich erst Mal froh, dass dem nicht so ist.

Yf: ^L wissen

Sie das? Ob das.

Bm: ^L also bei unseren Presbyterians ist das nicht so,

Yf: ^L woher wissen Sie das, dass das nicht so ist?

Bm: ^L also
schon durch die Zusammenarbeit [...], also das das weiß ich auch, weil die mit den Pfingstlern aus der [...] -Kirche nicht zusammenarbeiten wollen und können, weil die denen auch zu pfingstlerisch sind.⁴⁶¹

Auch von der Ausübung von Geistesgaben in der PCG, wie etwa dem Reden in Zungen, wissen nur Mitglieder einer landeskirchlichen Gemeinde zu berichten, wobei auch hier betont wird, dass nicht wirklich festgestellt werden könne, ob es sich um Gebete in Twi oder ‚in Zungen‘ handele. In Bezug auf differierende theologische Überzeugungen oder Praxis steht in der Wahrnehmung der landeskirchlichen Interviewpartnerinnen vor allem die Gebetspraxis der PCG im Vordergrund. Allerdings wird hier weniger auf dessen inhaltliche Ausrichtung rekurriert, also dass etwa um Heilung oder für die Erlösung aus anderen Nöten gebetet werde, sondern eher auf die Häufigkeit – etwa zu Beginn von jedem Treffen – oder auf die Form, die als besonders „lebhaft“ beschrieben wird. Insgesamt zeigt sich, dass über konfessionelle Identität und Glaubensinhalte der PCG-Mitglieder unter den landeskirchlichen Befragten in der Regel nur ein sehr geringes Wissen besteht. Die Mitglieder der befragten Kirchenvorstände wissen meist nicht, was ‚presbyterianisch‘ meint oder welche spezifischen christlichen Überzeugungen die PCG-Mitglieder haben. Für eine informiertere Einschätzung verweisen sie häufig auf die Kompetenz ihrer Pfarrerrinnen, die jedoch, wie oben angedeutet, in der Regel auch über wenig konkretes Wissen verfügen, aber die PCG-Gemeinden als eher evangelikal und/oder charismatisch einordnen. Die meisten der beobachteten Praktiken werden aber als „afrikanisch“ oder „ghanaisch“ eingeordnet, wie etwa lautes Beten, Singen oder Tanzen. Teilweise verweisen die Pfarrer wiederum auf die Kompetenz der zuständigen landeskirchlichen Referentinnen, auf deren Beurteilung der PCG als theologisch unbedenklich sie vertrauen würden. Ein Pfarrer betont, dass er eine Kooperation im Falle von „theologischen oder spirituellen Bauchschmerzen“ nicht begonnen hätte:

„Also natürlich ist das schon gefiltert, also das ist ja auch meine Profession im Sinne von meine Aufgabe nun da auch zu schauen, und deswegen haben wir ja auch vorher mit dem Herrn [...] [zuständiger Referent der Landeskirche, CE] vorher gesprochen und uns ein Stück weit das okay geholt, dass es natürlich Gemeinden gibt wo von vornherein vielleicht eher Konflikte zu befürchten sind und Gemeinden sind, die eher unseren landeskirchlichen Strukturen näher kommen, und das war mir schon auch wichtig, dass es die Presbyterian Church of Ghana ist, die auch eine gewisse Struktur auch hat, die verankert ist, die anerkannt ist, während ich mich mit einer pfingstlerischen Gemeinde hier auch eher schwer tun würde. Weil ich auch einfach ähm diese Theologie zum Teil nicht teile, also nichts dagegen, dass Jesus auch Dämonen ausgetrieben hat, aber da sind wir im aufgeklärten Christentum in Deutschland äh nach 500 Jahre nach Luther an einem Punkt, wo wir das inzwischen anders verstehen. Obwohl ich weiß dass die lutherische Kirche in Tansania immer noch in die Krankenhäuser gehen um die Dämonen auszutreiben, aber das kann ich auch nicht nachvollziehen, ob die neue Pfarrerin in der Gemeinde vielleicht auch demnächst solche Aktionen, [...] aber eine pfingstlerische oder eine völlig freie Gemeinde ist schwierig und natürlich kann ich auch nicht sagen, jeder kann hier kommen und Räume hier nutzen, wir haben jetzt gerade die neuesten Infos gekriegt aus dem vom Landesbeauftragten für Sekten und Weltanschau-

461 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, P1, Passage ‚umgang mit theologischen Diskrepanzen‘.

ungsfragen, wo hier eben irgendwelche koreanischen Gruppen durch die Gegend gehen und Räume nutzen wollen, die aber eben offensichtlich äh sektiererische Richtung gehen. Aber in diesem Fall passt es ja auch, weil ich die Gemeinde ja auch schon ein Stück weit kannte schon aus der vorherigen Gemeinde wo sie waren und sie sehr positiv erlebt habe und da hat der [...] [Kirchenvorstand, CE] glaube ich auch ein Stück weit darauf vertraut, dass ich sage, das ist okay, also wie du gerade sagst, du weißt gar nicht was das ist, also wenn ich gesagt hätte, woa will ich eher nicht so, hab ich Bauchschmerzen mit, würden wir hier wahrscheinlich auch nicht beschließen, also hab ich theologische Bauchschmerzen mit oder spirituelle Bauchschmerzen mit, dann würden wir wahrscheinlich nicht hier im Gemeindegemeinderat das trotzdem durchdrücken. also. Ja.“⁴⁶²

Hier zeigt sich wieder, dass der Sprecher pfingstlerische Theologie und die Austreibung von Dämonen im Falle medizinischer Leiden als höchst problematisch ansieht und auch mit einer Verweigerung einer Mitnutzung der Räume in Verbindung bringt. Perspektivisch steht die theologische Beurteilung der PCG-Gemeinden aus landeskirchlicher Sicht entsprechend unter dem Vorbehalt der Aufkündigung der Kooperation. Da die befragten Pfarrerinnen allerdings bei ihren PCG-Counterparts keine oder nur sehr gemäßigte Ausprägungen pentekostal-charismatischer Praxis wahrnehmen, werden die bestehenden theologischen Differenzen nicht als Problem wahrgenommen. Es wird lediglich darauf verwiesen, dass manche Aussagen der PCG-Gemeindeleiterinnen als zu „simpel“ angesehen werden oder dass die vertretene Sexualmoral als problematisch eingeschätzt wird. Dies scheint sich allerdings noch im Rahmen einer Differenz zu bewegen, die als tolerabel empfunden wird.

Exkurs: Geistwirken und Deliverance in den PCG-Gemeinden in Deutschland

Die Einschätzung der landeskirchlichen Vertreterinnen der PCG-Gemeinden als wenig oder nicht charismatisch liegt wohl nicht nur in einem geringen Wissen über diese begründet, sondern auch darin, dass die Häufigkeit und Verbreitung entsprechenden Glaubenshandlungen in den deutschen PCG-Gemeinden wohl tatsächlich eher mäßig ausgeprägt ist. So berichten etwa Mitglieder der Session einer Gemeinde, dass sie Deliverance im Sinne einer Auflegung von Händen nicht betreiben würden, da dies gegen „das deutsche Gesetz verstoße“, wie ihnen auf einem Seminar eines deutschen Missionswerkes für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft mitgeteilt worden sei. Zungenrede etwa oder andere Manifestationen des Geistes würden aber durchaus praktiziert. Auf einen Bericht von mir über die konkret erlebte Häufigkeit und Intensität von Deliverance-Praktiken in PCG-Gemeinden in Ghana reagierten einige der PCG-Befragten, die schon länger nicht mehr in Ghana gewesen waren, überrascht. In einer anderen Gemeinde berichtet eine Gemeindeleiterin, dass gelegentlich eine Pastorin einer anderen Gemeinde eingeladen würde, um Deliverance durchzuführen. Sie selbst und der Pastor hätten die Gabe der Zungenrede, während andere aus der Gemeinde andere Gaben des Geistes praktizieren würden. Manche Befragten weisen auch darauf hin, dass sie gewisse Vorstellungen, etwa im Bereich der Krankenheilung oder auch in Bezug auf materiellen Armut, nicht teilen:

„Persönlich mache ich, auch wahrscheinlich auch dadurch, dass ich schon lange in Europa hier lebe und wahrscheinlich auch, dass ich von Beruf her die Dinge anders gesehen habe. Dass ich der Mensch von innen kenne und von außen kenne, könnte ich auch nicht immer mit dem Gedanken zu spielen, bei bestimmten Krankheiten unbedingt an Heilungen

⁴⁶² Interview landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV, Passage ‚Theologische Ausrichtung als Kriterium für Zusammenarbeit‘.

*hier durch mystische Wege das zu geschehen zu lassen. Ja? Und diese gibt's eben auch in den Gemeinden. [...] Dass jemand mit einem Abszess kommt und sitzt da und sucht das Gebet um diese Abszess Heilung zu bekommen, ist für mich unvorstellbar.*⁴⁶³

Ef: Es gibt es, Deliverance gibt es. Es gibt aber, es ist auch Gabe für bestimmte Leute. Also, wenn man es steht ja in der Bibel, dass die Gabe unterschiedlich vergeben ist. Wir können alle Geister austreiben, aber es gibt jemand der auch mehr, dass diese Gabe gegeben ist. Und das machen wir auch in Presbyterian Church ja. Es gibt auch die verschiedene Art von Deliverance. Deliverance von sickness, von was was ich, viele Richtungen von Deliverance.

Yf: ^{L poverty.}

Ef: ^{L wie bitte?}

Yf: poverty.

Ef: ^{L @ (4) poverty. Das ist ja @}

Yf: ^{L Armut, Armut.}

*Ef: ^{L ja, versteh ich aber, das ist ja dann, @ muss man lernen @ [...] ja, das ist äh aus der Armut, es muss es muss eine Teaching folgen. To deliver you from the poverty I have to teach you also. Ich muss sagen also @ (1) @ es muss also noch eine Lehre noch dabei, kann man sagen, ich bete für den, vielleicht, ich weiß es nicht warum äh, man kann beten und austreiben, dass irgendwie ein Geist in deinem Zuhause sitzt der dein Geld @ auffrisst ich weiß es nicht (3) @ aber ja. Gut das lassen wir mal stehen.}*⁴⁶⁴

Das erste Zitat weist darauf hin, dass der Einfluss europäischen Denkens sowie die Profession des Sprechers (Arzt) dazu geführt haben, dass er die Möglichkeiten der Geistheilung im medizinischen Bereich eher geringer einschätzt, als manch anderer in der PCG. Das zweite Zitat macht deutlich, dass die Sprecherin die Vorstellung, dass Armut durch Deliverance bekämpft werden könnte als gänzlich lächerlich ansieht. Diese beiden Beispiele lassen vermuten, dass andere PCG-Mitglieder, die etwa schon länger in Deutschland leben und/oder in akademischen Berufen arbeiten und so in intensiven Kontakt mit einer ablehnenden Haltung gegenüber sehr optimistischen Vorstellungen der Möglichkeiten von Deliverance gekommen sind, ebenfalls eine solche Skepsis hegen. Dies wiederum lässt darauf schließen, dass Geisthandlungen in den PCG-Gemeinden in Deutschland weniger ausgeprägt sind, als dies in vielen Gemeinden der PCG in Ghana, in den USA⁴⁶⁵ oder in dezidiert pentekostal-charismatischen Gemeinden in Europa⁴⁶⁶ der Fall ist. Grundsätzlich wird die Ansicht aber uneingeschränkt geteilt, dass Geister oder Dämonen von Menschen Besitz ergreifen können, dass die Anrufung des Geistes im Namen Jesu zu einer Aufhebung einer solchen Besessenheit führen kann und dass die verschiedenen Geistesgaben, wie etwa auch Prophetie oder Zungenrede, jeder Christin offenstehen, die an diese glaubt und sie zulässt. Beispielhaft seien hier entsprechende Ausführungen einer PCG-Gemeindeleiterin zitiert:

„Es ist eine Gabe vom Heiligen Geist und wir glauben an den Heiligen Geist und diese Gabe ist uns auch gegeben. Es ist nicht eine bestimmte Glaubensrichtung gegeben, sondern allen Christen gegeben. Wenn man in der, wie heißt das denn, Apostelgeschichte diese, Kapitel 2 da hat Jesus Christus gesagt, diese Gabe wird euch folgen, wenn ihr den Heiligen Geist empfangt. [...] Ich hab mich ja damit befasst und hab ich auch recherchiert und die Texte von allen, alle Bibeltexte ausgesucht und ausgearbeitet. Und dann hab ich gesagt Gott, wenn es wirklich für alle gegeben ist, dann lass mich auch auch empfangen. Und ich lag abends da und dann hörte ich jemand oder Stimme sagen, du hast das. Sprich. (2) Und dann fang ich an zu sprechen. Und das ist ja, es hat mit Glauben zu tun. Wenn du etwas im Bibeltext liest und du glaubst daran, du arbeitest du daraus. Es steht in der Bibel, wer mich sucht, wird mich finden. Dann hast du das. Also es ist keine pentecostal Richtung, sondern es ist eine christliche Richtung. Und jeder der glaubt, ob weiß oder schwarz.

463 Interview PCG-Gemeinde Blau, X2, Passage ‚Unterschiede zwischen Deutschland und Ghana‘.

464 Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Deliverance‘.

465 Wie es etwa Mohr in seinem Buch ‚Enchanted Calvinism‘ darstellt.

466 Wie es etwa Adogame in seinem Buch ‚The African Christian Diaspora‘ darstellt. Allerdings sollte an dieser Stelle betont werden, dass meine Rolle und Identität als landeskirchliche Akademikerin auch dazu geführt haben könnte, dass die Interviewten eher zurückhaltend waren, von einer entsprechenden Praxis zu berichten, da sie wahrscheinlich davon ausgingen, dass diese von mir negativ beurteilt würde.

Bekommt das. Kann das. Es ist eine Gebetssprache, was der Heilige Geist uns geben, so wie er will. [...] Es gibt es, deliverance gibt es. Es gibt aber, es ist auch Gabe für bestimmte Leute. Also, wenn man es steht ja in der Bibel, dass die Gabe unterschiedlich vergeben ist. Wir können alle Geister austreiben aber es gibt jemand der auch mehr das diese Gabe gegeben ist. Und das machen wir auch in Presbyterian Church ja. [...] Von Krankheiten kann man und von bösen Geistern kann man austreiben, aus diesem Grunde, es gibt so viele Geister, [...]. Hier in Deutschland hier vielleicht weniger oder ausgestorben, muss ich ehrlich sagen. In Ghana ist es nicht lange her, als ich klein war, es gab viele Leute, die occultism, so Glaubensrichtungen, eigene Götter haben, und diese Götter besitzen auch manchmal die Menschen, das steht auch in der Bibel. Jesus Christus treibt auch die Geister die auch der Junge, der mit dem ich glaube im Lukasevangelium oder Markus, Markusevangelium, mit dem, der wird immer steif und dann hat er immer diesen Schaum am Mund und so weiter. Das ist, solche Besessenheit kann man austreiben, das ist dann, warum, weil wir in Ghana solche Sachen wir haben, wir sind damit in Konf- äh in wie heißt das denn, in Kontakt gekommen, weil früher hatten ja viele Leute eigene Götter zu Hause. Und dann mit bösen Sachen, so verschiedene Geister im Hause gerufen. Und diese Geister besessen kann auch die Generationen besessen. Von einem zum anderen. Großeltern ist gestorben, dann springt er zu dem anderen, und diese Geister muss man treiben aus der Familie. Und das machen wir auch ja.“⁴⁶⁷

5.3.2.3 Interaktionale Aushandlung

Obwohl das Thema Geistwirken und Deliverance bzw. die Verschiedenheit der Spiritualitäten viel Anlass zu Austausch und gegenseitigem Lernen bieten würde, wurde eine direkte Aushandlung zwischen einer landeskirchlichen und einer PCG-Gemeinde im Rahmen der Untersuchung nicht beobachtet. Auch grundsätzlich ist davon auszugehen, dass das Thema wenig oder nicht miteinander besprochen wird, da die Befragten auf Nachfrage nur in einer untersuchten Kooperation von einer solchen Aushandlung berichteten und hier auch nur eine einzige Begebenheit nennen konnten. Da es zwischen den Gemeinden – wie oben bereits dargestellt – nur zu wenig direktem Austausch kommt und dies meist auf die gemeindeleitenden Personen beschränkt bleibt, bietet sich für eine inhaltliche Auseinandersetzung entsprechend wenig Raum. Auch bei den gemeinsamen Gottesdiensten spielen Vorstellungen und Praktiken von Geistwirken und Deliverance keine Rolle, so dass diese auch keinen Anlass bieten, um diesen Aspekt der Spiritualität der PCG zu erleben. Allerdings zeigt sich an dem Fehlen dieses Aspektes von PCG-Spiritualität in gemeinsamen Gottesdiensten, dass diese dafür offensichtlich keinen Raum bieten. Es kann vermutet werden, dass dies darin begründet liegt, dass PCG-Mitglieder von ablehnenden Reaktionen ausgehen und aus diesem Grunde solche Glaubenshandlungen während der gemeinsamen Gottesdienste absichtlich vermeiden. Demgegenüber erlauben die meist landeskirchlich gerahmten gemeinsamen Gottesdienste den PCG-Mitgliedern einen Einblick in die Spiritualität ihrer Kooperationspartner, in denen solche Vorstellungen und Handlungen nicht vorkommen. In der Folge sind sich, wie oben deutlich wurde, landeskirchliche Akteurinnen der Existenz solcher Überzeugungen und Praktiken in den PCG-Gemeinden nicht bewusst, während die Befragten der PCG eine klare Vorstellung davon haben, wie die landeskirchliche Perspektive darauf aussieht. Nur diejenigen der landeskirchlichen Akteurinnen, die gelegentlich PCG-Gottesdienste besuchen, was einige der Pfarrerrinnen und einige wenige Mitglieder der Kirchenvorstände umfasst, berichten von ihren Beobachtungen einer sehr „lebhaften“ Gebetspraxis, die sie teilweise als inspirierend und teilweise als befremdend beschreiben. Aufgrund der sprachlichen Unterschiede blieb diesen Beobachterinnen allerdings der Inhalt solcher Gebete eher verschlossen, insbesondere wenn sie nicht auf Englisch sondern auf Twi gehalten wurden. Die einzige Gelegenheit, von der die Beteiligten berichten, bei der es zu einem inhaltlichen Austausch zum Thema kam,

⁴⁶⁷ Interview PCG-Gemeinde Blau, X1, Passage ‚Deliverance‘.

war während eines Gottesdienstes der PCG-Gemeinde Rot, an dem der landeskirchliche Pfarrer teilnahm. Im Rahmen der im PCG-Gottesdienst stattfindenden Bible-Study tauschten sich der Catechist und der Pfarrer über ihre Ansichten zum Thema Wirken des Geistes aus und stellten grundsätzliche Unterschiede in ihren Überzeugungen fest. Die Konversation sei, so der Catechist, sehr wertschätzend und nicht konfrontativ verlaufen, was als sehr positiv wahrgenommen wurde. Gleichzeitig wurde so seine Überzeugung gestärkt, dass der Glaube an ein heilendes Eingreifen des Geistes bei landeskirchlichen Christinnen nicht vorhanden ist. Es kann also festgehalten werden, dass ein konkreter Austausch über und ein direktes gemeinsames Erleben von Deliverance und Geistwirkung innerhalb der Kooperationen so gut wie nicht stattfindet.

5.3.3 Zusammenfassung

Die Darstellung der Aushandlung des Themas Geistwirken und Deliverance zeigt beispielhaft die Beziehungsstruktur der Kooperationen. Zunächst ist diesbezüglich festzustellen, dass anhand dieses Themas eine große Diskrepanz über die grundsätzlichen Vorstellungswelten festzustellen ist, wie durch die Kontextualisierungen zu Beginn des Kapitels deutlich wurde.⁴⁶⁸ Das direkte Wirken inklusive des heilenden Eingreifens des Heiligen Geistes ist aufgrund der Kosmologie und Anthropologie in Ghana sowie der sozialen, ökonomischen und kirchengeschichtlichen Entwicklungen in der Vergangenheit ein fester Bestandteil von Lehre und Praxis der PCG, wohingegen im deutschen landeskirchlichen Kontext aufgrund der großen Prägekraft des Philosophie der Aufklärung, des Primates naturwissenschaftlicher Erklärungsmuster sowie umfassender sozialer und ökonomischer Sicherheit und spezifischer kirchengeschichtlicher Konstellationen demgegenüber eine große Skepsis herrscht. Wenn die Kooperationspartnerinnen also von unterschiedlichen „Kulturen“ oder „Mentalitäten“ sprechen, die sie mit der jeweils anderen Seite verbinden, kann postuliert werden, dass eben auf solche Diskrepanzen, wie sie hier zum Vorschein kommen, rekurriert wird.

In den konkreten untersuchten Kooperationen wirkt sich diese Differenz insofern aus, als dass von PCG-Akteurinnen ein großes Defizit auf Seiten ihrer Kooperationspartner diagnostiziert wird, welches sowohl durch eine ‚mentalitätsbedingte‘ Abkehr von den allgemeinen Wurzeln des Christentums als auch von der deutsch-kirchlichen Tradition gekennzeichnet ist und zu einer Situation führte, die den Verfall der Landeskirchen im Besonderen und des Christentums im Allgemeinen in Deutschland hervorgerufen hat. Aus diesem Grund formulieren die interviewten PCG-Mitglieder ein dezidiertes Interesse an der Weitergabe ihres Glaubenswissens und der entsprechenden Praxis, wodurch sie die Möglichkeit sehen, die Kirche in Deutschland wieder auf den ‚rechten Weg‘ zu weisen. Hier wird einerseits die Perspektive deutlich, dass die Gemeinden – trotz aller Unterschiede – dem einen Glauben angehören und vielfältig miteinander verflochten und verbunden sind, etwa durch die Missionsgeschichte. Andererseits kommt ein Missionsbestreben zum Ausdruck, welches die Perspektive auf Deutschland und Europa im Allgemeinen sowie auf die landes-

⁴⁶⁸ Vgl. zu den verschiedenen europäischen und afrikanischen Perspektiven auf die Frage nach Möglichkeiten von Heilung und Deliverance auch den eindrücklichen und erhellenden Besuchsbericht einer deutschen Delegation bei einem lutherischen Pastor in Tansania in *Wrogemann, H.*, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, 2012, S. 17–27. Hier steht auf der einen Seite die Frage im Vordergrund, ob nicht medizinische und psychologische Therapien nach europäischem Muster angemessener und sogar geboten wären, während auf der anderen Seite eine synkretistische Mischung von Glaube und Wissenschaft bzw. Technik in den Kirchen Europas diagnostiziert wird.

kirchlichen Gemeinden im Speziellen maßgeblich prägt. Zwar verbinden die befragten PCG-Mitglieder auch positive Aspekte mit Deutschland an sich und dem hiesigen Christentum, doch überwiegt die Vorstellung eines Mangels, der mit Unterstützung von Kirchen wie der PCG behoben werden kann. Angesichts der eigenen Geschichte, die auch Phasen der ‚Ödnis‘ aufweist, erscheint die PCG, insbesondere als Gründung deutscher Missionare, geradezu als prädestiniert als ‚Entwicklungshelfer‘ für die christliche Situation in Deutschland. Gleichzeitig besteht aber auch eine große Skepsis hinsichtlich der Umsetzbarkeit solcher Bestrebungen, da die landeskirchlichen Partnerinnen als nicht bereit wahrgenommen werden. Konkrete Maßnahmen zur Umsetzung dieses Wunsches nach Änderung der landeskirchlichen Sichtweise und Situation konnten nicht beobachtet werden. Hier zeigt sich die allgemein in den Kooperationen bestehende Infragestellung der Möglichkeiten des Lernens voneinander. Die ansonsten häufiger formulierten Möglichkeiten von ‚Integration‘ in den deutschen Kontext spiegelt dieser spezifische Aspekt der Kooperationen allerdings nicht wider. Allerdings kann in der Äußerung einer PCG-Gemeinde, dass sie aufgrund der rechtlichen Lage von Deliverance, welche durch Handauflegung durchgeführt wird, absieht, ein Hinweis gesehen werden, welche Relevanz der Wunsch nach Integration für diese Gemeinde spielt.

Aus landeskirchlicher Perspektive wird der Ansatz der PCG-Vertreterinnen tatsächlich abgelehnt. Diese Ablehnung bezieht sich sowohl auf Vorstellungen und Praktiken der Geistwirkung selbst als auch auf den von der PCG geäußerten Wunsch nach Weitergabe. Stattdessen wird die eigene Theologie und Praxis als ‚weiter entwickelt‘ betrachtet und charismatische und evangelikale Vorstellungen tendenziell als rückständig angesehen. Einige der Pfarrerinnen betonen dabei allerdings eine grundsätzliche Neugier und Offenheit, die Perspektive ihrer Kooperationspartnerinnen kennenzulernen. Dieses Interesse bewegt sich allerdings eher im Rahmen der Vorstellung einer ‚Horizontenerweiterung‘ und nicht im Sinne einer Übernahme entsprechender Glaubensvorstellungen und Praktiken. Dies spiegelt wiederum die Tendenz wider, Austausch und Lernen als positiv zu erachten, doch eine Aneignung des Erfahrenen auszuschließen, da es als für das Eigene unpassend gesehen wird. Insgesamt ist das landeskirchliche Bild auf Theologie und Praxis der PCG, insbesondere hinsichtlich Geistwirken und Deliverance, allerdings tendenziell von Unkenntnis geprägt. So schätzen die Pfarrerinnen die theologische Ausrichtung der PCG-Gemeinden zwar als grundsätzlich evangelikal und/oder charismatisch ein, haben aber keine oder nur sehr geringe Kenntnis der damit verbundenen konkreten Vorstellungen und Praktiken der Gemeinden. Dies ist vor allem einem Fehlen an direkter Begegnung und inhaltlichem Austausch geschuldet, was sich ebenfalls auf die Gesamtheit der Kooperationsbeziehungen übertragen lässt, denn diese zeichnen sich besonders durch einen Mangel von Gelegenheiten gegenseitigen Kontaktes aus, der meist vornehmlich über die Person der Pfarrerin besteht. Auch sprachliche Barrieren spielen dabei eine Rolle. Eine dezidiert pentekostal-charismatische Ausrichtung, insbesondere die Austreibung von Geistern im Namen des christlichen Glaubens, stellt für die Mehrheit der landeskirchlichen Befragten eine Problemstellung dar, die unter Umständen zu einer Beendigung des Kooperationsverhältnisses führen könnte. Hier zeigt sich die Konstellation der Gastgeberschaft als entscheidend für die Kooperationen, denn die hier zu Tage tretende Differenz und potentielle Auseinandersetzung kann unter bestimmten

Voraussetzungen eine Beendigung der Beziehung durch die landeskirchliche Gemeinde bedeuten. Während diese hiervon keinen oder nur einen geringen Nachteil (geringere Diversität und Lernmöglichkeiten auf dem eigenen Gelände) hätte, würde dies durch den Verlust der notwendigen Nutzungsmöglichkeiten von Räumen eine enorme Beeinträchtigung bis hin zu einer Beendigung des Gemeindelebens für die Gäste, die PCG-Gemeinde, bedeuten. Diese ungleichen Voraussetzungen stellen ein erhebliches Machtgefälle zwischen den Kooperationspartnerinnen dar.

5.4 Fazit

Wie in der Untersuchung des Begegnungsfeldes Partnerschaften ergibt sich nun nach der Analyse der Beziehungsstruktur der Kooperationen unter den drei Gesichtspunkten ‚Motivations- und Interessenlage‘, ‚Fremdbilder in den Kooperationen‘ und ‚Interaktionale Aushandlung der Beziehung‘ ein vielschichtiges Bild des Verhältnisses der kooperierenden Gemeinden zueinander. Dieses Bild wird vornehmlich von drei Linien bestimmt, die im Folgenden erläutert werden sollen.

Das prägendste Merkmal der Beziehung besteht in der Struktur der Gastfreundschaft und deren spezifischer Ausdeutung und Umsetzung durch die Kooperationspartnerinnen. Sie gründet auf dem Bedürfnis der PCG-Gemeinden, einen Raum für das eigene Gemeindeleben zu haben und aus einer zulassenden, als Nächstenliebe gераhmten Reaktion der landeskirchlichen Gemeinde, diesem Bedürfnis zu entsprechen. Dies ist der primäre und eigentlich alleinige Grund für das Zustandekommen der Kooperationen und ist insofern am entscheidendsten für die daraus erwachsende Beziehungsstruktur. Es hat zur Folge, dass erstere die Möglichkeit bekommen, Gottesdienste und Gruppentreffen im Rahmen ihres Gemeindelebens durchzuführen. Auf der anderen Seite geht dies auch mit gewissen Einschränkungen für die landeskirchlichen Gemeinden einher, die nicht mehr unbehinderten Zugang zu allen Räumen zu allen Zeiten haben und die Mitnutzung häufig als herausfordernd in Bezug auf ihre Sauberkeits- oder Lautstärkevorstellungen empfinden. Gleichzeitig entsteht dadurch ein klares Machtungleichgewicht, welches sich in den verschiedenen Dimensionen der Beziehung widerspiegelt und dem nur wenige Aspekte der Beziehung entgegenstehen, welche dieses Ungleichgewicht ausgleichen könnten. So ist die Beziehung – anders als dies in den Partnerschaften der Fall ist – nicht in eine grundsätzliche Vorstellung der ökumenischen Verbundenheit im Sinne einer Geschwisterschaft der Kinder Gottes eingebettet. Zwar finden sich vor allem auf Seiten der PCG-Gemeinden Aussagen, die von einer solchen Zusammengehörigkeit durch den christlichen Glauben ausgehen, doch finden sich solche so gut wie gar nicht auf landeskirchlicher Seite. Auch fungiert eine solche Vorstellung für die Mitglieder der PCG-Gemeinden nicht als motivierender Faktor für das Eingehen einer Kooperation oder als dominante Kategorie zur Verortung der Kooperationspartnerinnen. Stattdessen kommt sie eher als Erklärung für positive Erfahrungen mit den Akteurinnen der landeskirchlichen Gemeinden oder – in den Fällen, in denen die Beziehung als sehr negativ wahrgenommen wird – als Gegenstrategie gegen eine Vormachtstellung der landeskirchlichen Gemeinden zu stehen, mit deren Hilfe für ein gleichberechtigteres Verhältnis argumentiert wird. Auch der Wunsch nach verstärktem Kontakt, nach einem Miteinander oder einem Von-

einander-Lernen steht hier nicht im Vordergrund. Zwar äußern beide Seiten, dass sie dies anstreben, doch ist dieses Interesse eindeutig nachrangig. Dies gilt in besonderer Weise für die PCG-Gemeinden, deren eigentliches Interesse im Erwerb eigener Immobilien oder einer Anmietung von alleine genutzten Räumlichkeiten besteht, um das eigene Gemeindeleben uneingeschränkt entfalten und dadurch als Gemeinde wachsen zu können. Grundlegend für alle untersuchten Fälle ist daher die den finanziellen Umständen geschuldete Mitnutzung von landeskirchlichen Räumen, welche eher als Not- denn als Optimallösung angesehen wird. Aus dieser Grundsituation, auf die die landeskirchlichen Gemeinden aus einer helfenden Haltung, die als Nächstenliebe bezeichnet wird, reagiert haben, resultiert eine Grundstruktur der Beziehung, die sich als Gastfreundschaft darstellt, welche von deren Grenzen her im Sinne einer Bedingungshaftigkeit der zugestandenen Rechte innerhalb der Sphäre der Gastgeberinnen gedacht ist. Dies liegt darin begründet, dass hier diese Gastfreundschaft nicht aus einem inhärenten Interesse an den Gästen gewährt wurde, sondern ausgehend von deren misslicher Lage und der landeskirchlichen zulassenden Reaktion. Dies bedingt eine Beziehungsstruktur, welche von einem grundsätzlichen Ungleichgewicht in Bezug auf die Abhängigkeit voneinander geprägt ist und in der Folge die Entscheidungsmacht der einen und eine Anpassungsnotwendigkeit der anderen Seite zuordnet. Dabei hat sich die landeskirchliche Pfarrperson als Schlüsselperson herausgestellt, da die Aushandlung der jeweiligen Bedingungen dieser gastfreundschaftlichen Aufnahme so gut wie ausschließlich in persönlichen Einzelgesprächen zwischen den gemeindeleitenden Personen der jeweiligen Gemeinden stattfindet. So gestalten sich die jeweiligen Beziehungen je nach Interesse, Persönlichkeit und individuellen Sym- und Antipathien dieser Einzelpersonen positiver oder negativer – immer aber bewegen sie sich im Rahmen des grundsätzlichen Prinzips des Hausrechtes der einen Gemeinde im Rahmen des Konzepts der Gastfreundschaft. Manche Kooperationen sind dementsprechend von eher eingeschränkten Möglichkeiten für die PCG-Gemeinden geprägt, während anderen Gemeinden größere Spielräume zugestanden werden.

Dieses Konzept der Gastfreundschaft, welches sich aus der Genese der Kooperationen heraus ergibt, hat sich in der Analyse der Beziehungsstruktur in mehreren Bereichen der Interaktion sowie der Fremdzuschreibung als konsistent erwiesen. So ist die dominante Zuschreibung der Kooperationspartnerinnen jeweils die des Gastes bzw. die der Gastgeberin. Damit werden entsprechend Vorstellungen verbunden, die für die eine Seite eine Sanktionierungsmacht und eine Vorrechtstellung bzw. den Anspruch über diese zu verfügen bedeuten und für die andere Seite eine Anpassung und eine Nachrangigkeit der eigenen Bedürfnisse. Auch die Geldzahlungen verweisen durch ihr Verständnis als ‚Aufwandsentschädigungen‘ und der teilweise geringen Höhe auf eine Beziehungsstruktur, welche weniger ein Mietverhältnis repräsentiert als ein gastfreundliches Verhältnis nahelegt. Da trotz der Zahlungen, die in einem der Fälle erheblich sind und in allen Fällen mit gleichzeitigen Kirchensteuerzahlungen einhergehen, keine unverbrüchlichen Nutzungsrechte garantiert werden und eine ungleiche Verteilung der Entscheidungsmacht bestehen bleibt, zeigt sich auch darin die Idee der Gastfreundschaft aus Nächstenliebe als wirkmächtig. Auch in Bezug auf die Gottesdienste und Feste zeigt sich diese Vorstellung als prägend, da die PCG-Mitglieder bei diesen in der Regel als

Gäste auftreten, die sich in die Strukturen des landeskirchlichen Ablaufes eingliedern und musikalische, tänzerische und kulinarische Beiträge leisten. Während eine solche Eingliederung ein Lernen im Sinne einer Wissensanreicherung durch die PCG-Akteurinnen fördert, beschränken sich die Lernmöglichkeiten der landeskirchlichen Personen auf die Verstärkung stereotyper Bilder über ihre Kooperationspartnerinnen. Bei einer solchen Gottesdienst- und Feierpraxis kommt auch das Konzept der ‚Integration‘ zum Tragen, welches von beiden Seiten als positiver Horizont beschrieben wird. Doch während die PCG-Mitglieder darunter eine Möglichkeit der gleichberechtigten Eingliederung des Eigenen in die deutsche Gesellschaft und das deutsche Christentum – besonders im Hinblick auf nachfolgende Generationen – verstehen, spiegelt die Praxis der Interaktion eher ein Verständnis wider, welches von landeskirchlichen Akteurinnen vertreten wird: Zwar wird auch hier eine gewisse Pflege des spezifisch Eigenen der PCG-Gemeinden als wichtig erachtet, doch wird das Miteinander weniger als gleichberechtigt gedacht, sondern im Zusammenhang mit einer dominanten Rolle der gastgebenden Seite. Dies umfasst quantitative, inhaltliche und auch sprachliche Aspekte. Gleichzeitig bestehen in den gemeinsamen Festen und den Gottesdiensten die wichtigsten Anknüpfungspunkte, durch die eine Vorstellung von Zusammengehörigkeit und ein persönliches Kennenlernen der Gemeindemitglieder möglich werden.

Der zweite Aspekt der Beziehung, der sich als entscheidend herausgestellt hat, ist die Vorstellung der grundsätzlichen Verschiedenheit, die mit den Kategorien „deutsch/europäisch“ bzw. „ghanaisch/afrikanisch“ sowie dem Begriff „andere Mentalität“ verdeutlicht werden. Entscheidend ist dabei die Andersartigkeit, welche aus Sicht der PCG-Mitglieder für viele der Konflikte zwischen den Gemeinden verantwortlich ist und aus Sicht der landeskirchlichen Akteurinnen ein Miteinander und ein Lernen erheblich erschwert. So gehen letztere auch von einer grundsätzlichen Verschiedenheit der Gemeindeformen aus, da die eigene als autochthone Parochialgemeinde gesehen wird, die PCG-Gemeinde aber tendenziell als ghanaische Auslandsgemeinde, deren primärer Zweck die Pflege der eigenen Identität ist. Darüber hinaus werden diesen Kategorien von beiden Seiten bestimmte Eigenschaften zugeordnet, von denen einige sehr positiven Charakter haben aber andere sehr negativ gesehen werden. Auf PCG-Seite dominiert dabei eine defizitäre Sicht auf das deutsche, insbesondere das landeskirchliche Christentum, welches als sterbend wahrgenommen wird. Besonders hinsichtlich der Gottesdienstformen und des Glaubens an die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes wird dem Christentum in Deutschland ein prekärer Zustand attestiert. Positive Attribuierungen beziehen sich dagegen eher auf bestimmte gesellschaftliche Errungenschaften wie das Rentensystem oder auf stereotype Vorstellungen, wie der einer besonderen Pünktlichkeit der Deutschen. In diesem säkularen Bereich sehen sie aber auch Defizite, etwa was die Bereitschaft angeht, Menschen anderer Herkunft gesellschaftlich voll teilhaben zu lassen. Die landeskirchliche Sicht ist von einer starken Ambivalenz in ihrer Sicht auf die Mitglieder der PCG-Gemeinden geprägt. So besteht eine sehr positive allgemeine Sicht auf deren grundsätzliche Eigenschaften. Diese werden als besonders fröhlich, temperamentvoll, herzlich, freundlich, lebendig oder spontan wahrgenommen. Dies wird gleichzeitig mit der Idee der „Horizontenerweiterung“ und einem potentiellen eigenen Lernen verbunden und als grundsätzliche Bereicherung auf persönlicher

und auf gemeindlicher Ebene erlebt. Gleichzeitig wird diese „andere Mentalität“ der Kooperationspartnerinnen in engen Zusammenhang gebracht mit umfangreichen Brüchen von Verhaltensnormen, etwa was Sauberkeit oder Umgang mit Eigentum angeht. Dabei besteht die Vorstellung, dass dies etwas mit einem bestimmten Stand der „Entwicklung“ zu tun hat, die sich kontinuierlich und natürlich auf den als Norm verstandenen eigenen Stand zubewegt. Das Eigene ist dabei tendenziell unveränderlich, was auch mit einer großen Skepsis in Bezug auf die Möglichkeiten des Voneinander-Lernens verbunden ist, während Denken, Handeln und Sichtweisen der Partnerinnen als veränderlich gesehen wird, was auch mit der Vorstellung der „Integration“ im Sinne einer Anpassung an das Eigene verbunden wird.

Die dritte Linie, die sich in der Analyse als wirkmächtig für die Beziehung gezeigt hat, ist der christliche Glaube. Dieser spielt allerdings wie bereits erwähnt nur untergeordnet im Sinne einer ökumenischen Verbundenheit, welche eine grundsätzliche Gleichheit in Geschwisterschaft implizieren würde, eine Rolle. Dies trifft fast ausschließlich für die Perspektive der PCG-Akteurinnen zu und auch bei diesen ist diese Vorstellung nicht die prägendste hinsichtlich des Verhältnisses zu den landeskirchlichen Kooperationspartnerinnen. Stattdessen spielt für sie einerseits der Wunsch nach der bereits dargestellten Idee von Integration in die deutsche Gesellschaft über die Zugehörigkeit zu einer deutschen landeskirchlichen Gemeinde und damit zum deutschen Christentum eine entscheidende Rolle. Dies wird eng verbunden mit der Idee der Gleichberechtigung und der Akzeptanz des Eigenen als erhaltenswert. Andererseits hat sich die Vorstellung Deutschlands und Europas als „spirituelles Ödland“ als entscheidend für die Perspektive der PCG-Mitglieder und deren Beziehung zu den Partnerinnen herausgestellt. Diesbezüglich sehen sie die eigene Erfahrung und den eigenen Glauben als helfend und wegweisend an. Hier besteht ein Bild, welches von einer vormaligen Autorität des europäischen Christentums ausgeht, etwa repräsentiert durch die nach Ghana reisenden Missionare oder auch in Gestalt der Reformatoren wie Martin Luther, die nun aber verspielt wurde, da das Christentum im Niedergang begriffen ist. Dies zeigt sich in den Augen der PCG-Akteurinnen besonders in einer unzureichenden Form der Gottesdienstgestaltung, die die Jugend nicht vermag zu integrieren, sowie im Fehlen grundsätzlicher Glaubensüberzeugungen, wie die der Möglichkeit der Heilung oder der Geisteraustreibung. Dies wird auch mit einem defizitären Verständnis der biblischen Schriften verknüpft. Hier besteht der klare Wunsch, verbessernd und im Sinne einer „Erweckung“ zu agieren. Gleichzeitig bestehen aber große Zweifel, ob dies gelingen kann, da die „deutsche Mentalität“ dem im Wege stehe. Entsprechend wird das Thema vor allem untereinander verhandelt aber kaum mit den landeskirchlichen Counterparts, so dass konkrete Umsetzungsversuche nicht beobachtet werden konnten. Demgegenüber nehmen die Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden die spezifische Art des Glaubens der Kooperationspartnerinnen primär als „anders“ wahr. Zwar bestehen teilweise positive und teilweise negative Bewertungen, doch die Andersartigkeit und die daraus resultierende Vorstellung einer Inkompatibilität steht dabei immer im Vordergrund. Im Besonderen haben sich diese Perspektiven am Thema Geistwirkens und Deliverance gezeigt, wo die Bilder voneinander in erster Linie von dem Eindruck der Fremdartigkeit geprägt sind.

Die einzige untersuchte Kooperation, die sich nicht ohne Weiteres in diese Ergebnisse eingliedern lässt, ist der Fall Gelb. Durch die vor einigen Jahren vereinbarte Satzung, durch die die PCG-Gemeinde offizi-

ell zu einem Teil der landeskirchlichen Gemeinde wurde, sind die grundsätzlichen Parameter des Verhältnisses verschoben worden. So ist hier die Interventions- und Sanktionierungsmöglichkeit der landeskirchlichen Gemeinde deutlich eingeschränkt und der Zugang der PCG-Gemeinde zu Räumen sowie anderen Ressourcen der Gesamtgemeinden grundsätzlich offen. Der Fokus des Interesses auf beiden Seiten ist stärker auf ein Miteinander und ein gegenseitiges Lernen gerichtet, was sich auch darin äußert, dass die PCG-Gemeinde hat nicht vorhat, eigene Gebäude oder Räume zu erwerben und die Kooperation zu verlassen. Auch die finanzielle Ebene spiegelt ein anderes Verhältnis zueinander wider, da keine Gelder von PCG zu landeskirchlicher Gemeinde fließen, sondern die Landeskirche die Gemeinde und die Kooperation finanziell unterstützt. In Verbindung mit der Öffnung größerer Handlungsspielräume erweist sich diese Beziehung also anders als die anderen untersuchten Kooperationen eher als solidarisches und als zusammengehörig gedachtes Verhältnis. Dennoch sprechen die Beteiligten auch hier nicht von einer ökumenischen Geschwisterschaft und nutzen auch sonst wenig Vokabular dieses semantischen Feldes. Eine weitere bestehende Übereinstimmung zwischen diesen und den anderen untersuchten Fällen besteht in der dominanten Entscheidungsmacht der landeskirchlichen Akteurinnen, die auf der grundsätzlichen Struktur des Verhältnisses, wie es in der Satzung vorgesehen ist, begründet liegt. So bildet die PCG-Gemeinde eine Untergruppe unter anderen und unterliegt letztendlich in vielerlei Hinsicht der Autorität des landeskirchlichen Kirchenvorstandes. Gleichzeitig sieht die Satzung eine strukturelle Mitgliedschaft des landeskirchlichen Pfarrers in der PCG-Session vor. Auch in der Betrachtung der gemeinsamen Gottesdienste und Feste zeigt sich die oben beschriebene Tendenz, die PCG-Mitglieder als Gäste und Beitragende einzubinden, so dass sich auch hier eine durch die Idee der Anpassung geprägte Vorstellung von ‚Integration‘ als vorherrschend zeigt und Stereotype über die Kooperationspartnerinnen eher bestätigt werden. Gleichzeitig finden solche Gottesdienste und Feste mit größerer Regelmäßigkeit statt und es ist hier eine stärkere Einbindung in Planung und Umsetzung zu beobachten, als dies in den anderen Kooperationen der Fall ist, was diese Tendenz ein wenig aufbricht. Dennoch zeigt sich auch hier eine Kategorisierung der jeweils Anderen, die von einer grundlegenden Unterschiedenheit ausgeht, bei der die landeskirchlichen Akteurinnen auf Seiten der PCG-Gemeinde eine Notwendigkeit der Entwicklung und Anpassung sehen. Auch der Wunsch der PCG-Mitglieder, die Situation des Christentums in Deutschland zu verbessern, wurde in der Untersuchung deutlich. Insgesamt zeigt sich in der Beziehung der Kooperation Gelb also vor allem die Idee der Gastfreundschaft gebrochen, die stattdessen einer solidarischeren und auf Zusammengehörigkeit angelegten Struktur gewichen ist. Dennoch bestehen die grundsätzlichen Machtunterschiede, die Kategorisierung anhand „kultureller“ Zuordnungen sowie die grundsätzlichen Anknüpfungspunkte auch in dieser Kooperation.

6 Partnerschaften und Kooperationen – ein vorläufiger Vergleich

Wie die ausführliche Analyse der Beziehungsstrukturen zwischen landeskirchlichen und PCG-Gemeinden innerhalb von Partnerschaften sowie innerhalb von Kooperationen in den letzten zwei Kapiteln gezeigt hat, sind in beiden Fällen drei Hauptaspekte maßgeblich für deren Ausgestaltung: der Glaube und die Frage nach Zusammengehörigkeit in diesem, die als kulturell bzw. mentalitätsbedingt gefasste Unterschiedenheit sowie das Prinzip der Gastfreundschaft. Doch ist ebenfalls deutlich geworden, dass diese Aspekte in den beiden Feldern größtenteils sehr unterschiedlich gefasst werden und sich auch in ganz verschiedener Weise auf die Beziehungsstruktur auswirken. Diese Überschneidungen und Unterschiede sollen im Folgenden aufgezeigt werden.

6.1 Glaube

Zunächst möchte ich den Blick auf Verständnis und Funktion des christlichen Glaubens in den Beziehungsfeldern richten. Der augenfälligste Unterschied besteht darin, dass in den Partnerschaften von einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit und Verbundenheit durch den Glauben ausgegangen wird und diese als *Voraussetzung* für die Beziehungsbildung angenommen wird. Die Partnerschaften sind also in eine ökumenische Theologie eingebettet und prägen ihre spezifischen Beziehungsmuster vor dem Hintergrund dieser angenommenen Verbundenheit in der gemeinsamen Geschwisterschaft Gottes erst aus. Der gemeinsame Glaube an Jesus Christus ist für sie ein hinreichender Grund, miteinander in Beziehung zu sein, und wirkt sich in dieser Annahme auch beziehungsbildend aus, da er die Partnerinnen einander als Bruder und Schwester erkennen lässt, wie sie es selbst beschreiben. Ein ökumenisch verstandener Glaube im Sinne einer intrinsischen Verbundenheit aller Christinnen ist also die Tür, die sich zu den Partnerinnen hin öffnet und die Christinnen aus Ghana und Deutschland grundsätzlich zueinander führt.

Dies ist dagegen in den Kooperationen nicht der Fall. Zwar kann man die Aussage einiger landeskirchlicher Akteurinnen in den Kooperationen, ein wichtiger Grund für die Aufnahme der PCG-Gemeinde in die eigenen Räume sei auch der christliche Glaube der anfragenden Gemeinde gewesen, in ökumenischer Weise interpretieren. Und auch einige Aussagen der PCG-Mitglieder verweisen auf eine Ekklesiologie, die eine Verbundenheit und vor allem Gleichheit im Glauben zwischen den Gemeinden annimmt, insbesondere in solchen Kooperationen, in denen zwischen den Gemeinden wenig Spannung und Konflikt herrscht. Gleichzeitig steht jedoch bei den Begründungen für die Aufnahme der Kooperation viel stärker als dies im Vordergrund, dass die PCG-Gemeinden notgedrungen auf der Suche nach Räumlichkeiten waren und die landeskirchlichen Gemeinden im Sinne einer allgemeinen Nächstenliebe darauf reagierten, da die PCG-Gemeinden sich in einer prekären Lage befanden. Darauf deutet auch das weitgehende Fehlen – besonders auf landeskirchlicher Seite – ökumenischer Begrifflichkeiten für die Beschreibung der Beziehungen hin. Leitend für das Zustandekommen von Kooperationen ist also nicht die Vorstellung einer Bruder- und Schwesterschaft durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, sondern ein Mangel an Ressourcen auf der

einen Seite und auf der anderen Seite eine darauf in ethisch-diakonischer Weise antwortende Hilfe, die sich aus dem allgemeinen (christlichen) Anliegen speist, Hilfsbedürftige zu unterstützen.

Die Art und Weise, wie der christliche Glaube in den Kooperationen vornehmlich eine Rolle spielt, ist vor allem von dem Paradigma der ‚Andersartigkeit‘ geprägt. Diese Sichtweise zeigt sich besonders deutlich in den Aussagen der landeskirchlichen Christinnen, die zwar grundsätzlich anerkennen, dass man einen gemeinsamen Glauben teilt, für die dies jedoch gleichzeitig keine hinreichende Basis für Gemeinsamkeit darstellt. Der Glaube ist als gemeinsamer gesetzt, doch stehen die wahrgenommenen Differenzen hinsichtlich Theologie, Glaubenspraxis und Gemeindeform im Vordergrund, weswegen man in diesem Feld nicht davon sprechen kann, dass der gemeinsame Glaube eine Vorstellung der Verbundenheit miteinander bedingt und beziehungsbildend wirkt. Stattdessen prägt aus landeskirchlicher Perspektive die Annahme der Verschiedenheit die Kooperationen, wobei Bewertungen der wahrgenommenen Andersartigkeit unterschiedlich ausfallen und entsprechend sowohl positive als auch neutrale und negative Einordnungen umfassen. In den Partnerschaften dagegen spielt eine hohe Wertschätzung der wahrgenommenen ‚Spiritualität‘ der ghanaischen Partnerinnen durch die Akteurinnen aus Deutschland eine wichtige Rolle für die Beziehungsebene. Sie bildet ein Gegengewicht gegen die vorherrschende Aufteilung der Partnerinnen in ‚reich‘ und ‚arm‘ und versetzt die ghanaische Seite in eine Position der Lehrenden, die sie – angesichts eines wahrgenommenen Niedergangs von Kirche und Glaube in Deutschland – selbst für sich beanspruchen, jedoch kaum in konkrete Handlungen übersetzen. Kritik hinsichtlich ghanaischer Theologie oder Glaubenspraxis wird von den deutschen Partnerinnen nur vereinzelt geäußert und wenn dann nicht den Partnerinnen gegenüber. Im Vordergrund steht der Informationsaustausch, das Verstehen und das Voneinanderlernen, jedoch ist auch zu beobachten, dass trotz der Wertschätzung ghanaischer Spiritualität deren Führungsanspruch in diesem Bereich von den deutschen Partnerinnen abgelehnt wird.

In den Kooperationen fallen hingegen insgesamt eine recht geringe Kenntnis – sowie ein ebenfalls eher geringes Interesse – der landeskirchlichen Akteurinnen über den bzw. am Glauben ihrer Counterparts auf. Als Beispiel kann der in den PCG-Gemeinden vertretene Glaube an ein tatsächliches Eingreifen des Heiligen Geistes im Sinne von Deliverance dienen, über dessen Vorhandensein und Ausprägung unter den landeskirchlichen Akteurinnen wenig Wissen besteht. Darauf angesprochen stehen sie einem solchen aber eher skeptisch und ablehnend, wenn auch teilweise neugierig im Sinne der Möglichkeit einer ‚Horizontenerweiterung‘, gegenüber. Die Mitglieder der PCG-Gemeinden demgegenüber verfügen über ein größeres Wissen über Glauben, Praxis und grundsätzliche Weltsicht ihrer Kooperationspartnerinnen und fühlen sich ihnen prinzipiell im Glauben weitaus mehr verbunden, als dies umgekehrt der Fall ist, was sich einerseits in teilweise expliziter Bezugnahme auf ökumenische Vorstellungen widerspiegelt, aber sich andererseits auch durch die Hinweise auf die deutsch-schweizerische Missionshistorie ihrer eigenen Kirche darstellt. Ihr Blick auf das landeskirchliche Christentum ist allerdings – ähnlich wie es in den Partnerschaften der Fall ist – vor allem von einem konstatierten spirituellen Mangel und einem Niedergang von deren Glaube und Praxis geprägt und der Vorstellung einer möglichen Erweckung. Im Vergleich mit dem Eigenen stellen die landeskirchlichen Gemeinden quasi ‚Missions- und Entwicklungsland‘ dar. Die gleichzeitig wahrgenommenen Men-

talitätsunterschiede lassen die PCG-Akteurinnen aber auch skeptisch auf die Erfolgsaussichten einer solchen Erweckung blicken und verhindern ein konkretes einflussnehmendes Handeln. Tatsächliche Versuche, missionarisch bei den landeskirchlichen Gemeinden zu intervenieren, konnten dementsprechend auch nicht festgestellt werden. In der Skepsis unterscheiden sie sich wiederum von den ghanaischen Christinnen in den Partnerschaften. Auch dort herrscht ein Bild des deutschen Christentums und der Kirche vor, welches vor allem von Defiziten geprägt ist und als Beispiel dafür dient, ‚wie man es nicht machen soll‘. Von ihnen wird aber eine sehr viel optimistischere Einstellung gegenüber Umsetzbarkeit von Änderungen und Verbesserungen der kirchlichen Lage in Deutschland vertreten, was sie besonders unter ihrer Mitwirkung und mit ihrem Erfahrungshorizont als realistisch einschätzen. Hier konnten einige wenige Versuche beobachtet werden, den Kontext der Partnerinnen mit bestimmten Inhalten zu verändern.

In den Kooperationen spielt für die landeskirchliche Wahrnehmung des Glaubens der PCG-Gemeinden auch die Unterscheidung zwischen landeskirchlicher Parochialgemeinde und ghanaischer Auslandsgemeinde eine wichtige Rolle. Der primäre Zweck letzterer wird gemeinhin vor allem in der Pflege der eigenen („kulturellen“) Identität gesehen, wodurch der Glaube als möglicher verbindender Faktor zwischen den Gemeinden zusätzlich in den Hintergrund tritt. Aufgrund dieser Wahrnehmung einer funktionalen aber auch einer inhaltlichen Unterschiedenheit stellt sich der gemeinsame Gottesdienst für die landeskirchlichen Gemeinden auch nicht als Raum der Enaktierung von Gemeinsamkeit dar, wie dies in den Partnerschaften der Fall ist, wo gerade die gemeinsamen Glaubenshandlungen wie Gottesdienst, Gebet und Gesang den Beteiligten das Gefühl der Verbundenheit vermitteln. Stattdessen wird der gemeinsame Gottesdienst in den Kooperationen als problematisches Feld der Begegnung, teilweise sogar ausschließlich als potentielle ‚Kür‘ der Anstrengungen verstanden, die bestehende Unterschiedlichkeit zu überwinden, was aber erst *nach* erfolgreich durchgeführten Maßnahmen zur Beziehungsbildung stattfinden kann und nicht *zum Zwecke* eben dieser. Aus PCG-Sicht, die eine stärkere Betonung der Glaubensverbundenheit aufweist, trifft dies weniger zu, doch formulieren auch die PCG-Mitglieder kein durch gemeinsame Gottesdienste entstehendes Gemeinschaftsgefühl. Da solche Gottesdienste in den Kooperationen auch eher selten gefeiert werden und meist innerhalb eines landeskirchlichen Rahmens, bei dem die PCG-Mitglieder meist in Gestalt des Chores oder für die Lesung zu Gast sind, verwundert dies wenig.

Insgesamt kann also konstatiert werden, dass Partnerschaften und Kooperationen sich hinsichtlich der Idee der Verbundenheit im Glauben maßgeblich voneinander unterscheiden. Im ersten Fall bildet sie einen grundlegenden Ausgangspunkt für die Beziehungsbildung an sich, was sich auch in einem gegenseitigen Interesse an und einer gewissen Kenntnis über den jeweiligen Glauben widerspiegelt, während sie im zweiten Fall für die Aufnahme der Beziehung so gut wie keine Rolle spielt und auch die Ausbildung des Verhältnisses der Gemeinden zueinander nicht prägt, wofür eher die Unterschiedlichkeit von Theologie und Glaubenspraxis im Fokus des Denkens und Handelns steht. Es kann also die These formuliert werden, dass ökumenische Glaubensansätze für deutsch-ghanaische Begegnungen in der Kirche vor allem dann Relevanz entwickeln, wenn sie von vornherein gesetzt sind. In der Folge bedingen sie dann ein gewisses Interesse am Glauben des jeweiligen Gegenübers und eine daraus resultierende Kenntnis über diesen. Ist die Annahme

einer solchen Verbundenheit nicht oder nur wenig vorhanden, kann sie durch ein positives Verhältnis, das im Laufe der Beziehungsbildung entsteht, entwickelt werden, wie es in einigen wenigen der untersuchten Kooperationen beobachtet werden konnte, in denen wenig Konflikte bestehen. Aber auch dann scheinen sie keine prominente Stellung für die Beziehungsbildung einzunehmen, insbesondere wenn sie vornehmlich nur von einer Seite vertreten werden.

6.2 Andersartigkeit

Die Vorstellung von Andersartigkeit spielt aber in beiden Fällen nicht nur hinsichtlich des Glaubens eine wichtige Rolle für die Beziehungsbildung, sondern bildet in beiden Feldern eine entscheidende Grundlinie des Verhältnisses zueinander. In beiden Feldern wird diese Unterschiedlichkeit über den Begriff „Kultur“ bzw. „Mentalität“ gefasst und die Kategorien, in die die jeweiligen Gruppen eingeordnet werden, sind „deutsch“ bzw. „europäisch“ und „ghanaisch“ bzw. „afrikanisch“. In den Partnerschaften wird auch der Begriff „Weiß“ als Synonym für die deutschen Partnerinnen verwendet. Dabei unterscheiden sich Partnerschaften und Kooperationen jedoch in einem grundlegenden Aspekt voneinander: Während diese „kulturelle“ Andersartigkeit von den Akteurinnen der Partnerschaften als etwas positives, interessantes und damit auch ausschlaggebendes für die Aufnahme von Beziehungen zueinander bewertet wird, problematisieren die Beteiligten der Kooperationen diese eher und sehen Unterschiedlichkeit als Hindernis für ein positives Verhältnis der Gemeinden zueinander. Partnerschaften sind maßgeblich von der Annahme strukturiert, dass die Partnerinnen sich in grundlegenden Fragen des Denkens und Handelns voneinander unterscheiden und dass es gilt, diese Unterschiede kennen- und verstehen zu lernen und sie im eigenen Kontext anzuwenden. Auch wenn festgestellt wurde, dass in den Partnerschaften ein tatsächliches Lernen vornehmlich im Sinne einer Anreicherung des Wissens übereinander stattfindet und ein Lernen für den eigenen Kontext so gut wie nicht zu beobachten ist, bleibt festzuhalten, dass zum Zwecke eines solchen Austauschs und Lernens enorme Anstrengungen unternommen werden, in Bezug auf Zeit, Energie und Finanzen. Entsprechend bilden die Besuchsreisen, die als Instrument dienen, diese Verschiedenheit zu erkunden und wertzuschätzen, Kern und Lebensimpuls der Partnerschaften. Die Spannung, die daraus entsteht, dass die Partnerinnen einerseits als Geschwister und Gleiche im Herrn angesehen werden und andererseits als fundamental vom Eigenen unterschieden, kann als entscheidendes Merkmal und Kennzeichen für Partnerschaften angesehen werden: der gemeinsame Glaube führt zusammen, die Andersartigkeit verleiht dem aber erst Sinn und strukturiert das gemeinsame Partnerschaftshandeln. Das (unausgesprochene) Leitmotiv dieser Beziehungen ist das Motto der ökumenischen Bewegung ‚Einheit in Verschiedenheit‘.

In den Kooperationen dagegen liegt der Fokus eher auf der Minimierung der Unterschiede. Ein Lernen, in welchem Sinne auch immer, wird so gut wie nicht angestrebt, sondern höchstens als positives Nebenprodukt verstanden. Obwohl einige PCG-Mitglieder betonen, dass sie es auch als erstrebenswert empfinden, einander besser kennenzulernen und voneinander zu lernen, muss konstatiert werden, dass diese Perspektive nachrangig ist. Es geht nicht darum, Differenz wertzuschätzen, voneinander zu lernen und die

inhärente Verbundenheit im Glauben dabei herauszustellen. Eine solche Vorstellung konnte zwar bei einigen Kooperationen in Ansätzen identifiziert werden, jedoch liegt der Fokus insgesamt eindeutig darauf, das eigene Gemeindeleben möglichst so gestalten zu können, wie man es gewohnt ist. Besonderer Fokus liegt dabei darauf, dass die landeskirchliche Gemeinde in ihren Gewohnheiten und Bedürfnissen nicht gestört wird, da diese das ‚Hausrecht‘ innehat und der PCG-Gemeinde das Nutzungsrecht nur unter bestimmten Bedingungen – eben der möglichst geringen Behinderungen des landeskirchlichen Gemeindelebens – gewährt. Dies bedeutet im Zweifelsfall eine Anpassung der PCG-Gemeinde an landeskirchliche Wünsche und Vorstellungen. Aber auch für die PCG-Gemeinde ist das primäre Ziel, ihr Gemeindeleben nach ihren eigenen Vorstellungen führen zu können und möglichst keine Einschränkungen in Kauf nehmen zu müssen. Dies kommt besonders durch den in allen Gemeinden, bis auf einer, prominent geäußerten Wunsch nach eigenen Gemeinderäumen zum Ausdruck. Andersartigkeit stellt sich also in Kooperationen öfter als ‚Fremdheit‘ dar, die als störend empfunden wird.

Die Deutung von Andersartigkeit als Fremdheit kann in Partnerschaften in einigen Zusammenhängen auch beobachtet werden, doch betrifft dies weniger Aspekte der wahrgenommenen Unterschiedlichkeit und geschieht nur dann, wenn diese Störungen im Miteinander verursacht (beispielsweise wenn es um Fragen der Höflichkeit geht) oder wenn bestimmte Wertevorstellungen betroffen sind (etwa die sinnvolle Verwendung von Geldern oder Geschlechterfragen). Andersartigkeit wird in Partnerschaften also dann zur Fremdheit, wenn ich als Person betroffen bin, wenn also mein Handeln davon eingeschränkt wird oder wenn für mich fundamentale Werte infrage gestellt werden. Anhand dieses Vergleiches der Analyseergebnisse kann die These formuliert werden, dass die empfundene Fremdheit mit dem Grad der (alltäglichen) Interaktion und der Konfrontation zunimmt und deswegen in den Kooperationen verstärkt empfunden wird. Je mehr die durch die andere Gruppe repräsentierte Andersartigkeit in meinem Leben eine Rolle spielt, desto mehr hat sie die Gelegenheit mich zu irritieren und wird zur störenden Fremdheit.

In besonderer Weise und im Unterschied zu den Partnerschaften wird die „kulturelle“ Andersartigkeit der Gemeinden in den Kooperationen mit dem Begriff der „Integration“ verhandelt. Das Ausmaß der vorgestellten Integration variiert allerdings in den verschiedenen Kooperationen erheblich, so dass in manchen eine tatsächliche Zusammenführung der Gemeinden darunter verstanden wird und in manchen eher eine allgemeine Vorstellung des Einbezugs der PCG-Gemeinden in die deutsche Gesellschaft. Nicht nur die landeskirchlichen, sondern auch die PCG-Gemeinden verwenden diesen Begriff aber grundsätzlich in einem positiven Sinne. Dabei zeigt sich allerdings ein unterschiedliches Verständnis des Begriffes zwischen den beiden Seiten. Während Mitglieder der PCG-Gemeinden darunter eher die Idee verstehen, mit ihren spezifischen Eigenheiten ein gleichberechtigter Teil der deutschen Gesellschaft und Kirche zu werden, betonen die landeskirchlichen Gruppen eher die Notwendigkeit der Anpassung der PCG-Gemeinden und teilweise auch der eigenen (quantitativen) Dominanz. Dies spiegelt sich auch in den Interaktionen wieder, besonders in den gemeinsamen Gottesdiensten, die größtenteils darauf ausgerichtet sind, die PCG-Gemeinden als Gäste in die Liturgie und die Sprache der landeskirchlichen Gemeinden hinein zu nehmen. Zwar werden dabei einzelne Gebete, Texte oder Lieder auf Twi oder Englisch verlesen bzw. gesungen und kleinere Elemente der

PCG-Liturgie werden aufgenommen, doch ist das Paradigma, nach dem diese Gottesdienste in der Regel gefeiert werden, das landeskirchliche, während PCG-Elemente darin eher kleine Ausnahmen bilden. Hier konnte auch festgestellt werden, dass diese Elemente häufig nur oberflächliche Aspekte von Glaubensinhalten und -formen der PCG-Gemeinden widerspiegeln. Eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung erlauben sie eher nicht. Auch auf gemeinsamen Festen ist die Tendenz zu beobachten, dass die PCG-Gemeinden vor allem in Form von Liedern oder Speisen präsent sind, wodurch die landeskirchliche Wahrnehmung auf sie häufig auf solche Aspekte reduziert wird. Entsprechend bestehen eher stereotype Perspektiven auf die Mitglieder der PCG-Gemeinden, die dann häufig als allgemein „afrikanisch“ oder etwas spezifischer als „ghanaisch“ eingeordnet werden und Attribute wie „fröhlich“, „freundlich“, „lebhaft“ oder „spontan“ umfassen. Gleichzeitig werden aber auch sehr negative Sichtweisen deutlich, die sich in der Regel auf konkrete Absprachen beziehen, so dass die PCG-Mitglieder als unsauber, undiszipliniert oder unzuverlässig zu stehen kommen, was in der Regel auch mit Rekurs auf ihr „Afrikanischsein“ geschieht. Einladungen zu Gottesdiensten der PCG-Gemeinde folgen nur ausgesprochen wenige landeskirchliche Gemeindemitglieder, was zusätzlich die Entwicklung eines komplexeren Bildes über das, was die Kooperationspartnerinnen ausmacht, erschwert. Grundsätzlich wird eine Anpassung der PCG an landeskirchliche Vorstellungen vorausgesetzt, innerhalb derer diese bestimmte Aspekte des Eigenen integrieren können, doch der Rahmen ist in der Regel landeskirchlich gesetzt, etwa was formale Strukturen (siehe ‚Ortssatzung‘ der Kooperation Gelb) oder auch was Lautstärke des Gottesdienstes angeht oder ähnliches. Das Eigene wird von den landeskirchlichen Akteurinnen dabei allerdings nicht als spezifisch „deutsches“ oder „europäisches“ Verhalten oder Denken verstanden, sondern eher im Sinne eines Standards, eines ‚Normalzustandes‘, der wenig oder nicht hinterfragt wird.

Darin zeigt sich ein Aspekt des Umgangs mit Unterschiedlichkeit, der auch in den Partnerschaften präsent ist. Zwar betonen hier weitaus mehr landeskirchliche Partnerinnen als in den Kooperationen die Partikularität des Eigenen, doch besteht in beiden Feldern zu bestimmten Themen die Vorstellung einer ‚Entwicklung‘ des Denkens und Handelns der PCG-Akteurinnen hin zu einem ‚Standard‘, zu einem anzustrebenden Normalzustand, den man für sich selbst in Anspruch nimmt. Dies trifft in den Kooperationen in umfassenderer Weise zu, da hier teilweise in grundsätzlicher Weise von der „ghanaischen/afrikanischen Mentalität“ und anderen als ähnlich gesehenen „Kulturen“ gesprochen wird, die einer solchen Entwicklung hin zur „deutschen Mentalität“ bedürfen. In den Partnerschaften beschränkt sich der Entwicklungsgedanke eher auf bestimmte Aspekte des Handelns und Denkens der ghanaischen Partnerinnen, etwa in Bereichen der Pädagogik, der biblischen Hermeneutik oder – in besonders prominenter Weise – in Bezug auf die Haltung zu Homosexualität. Grundsätzlich werden aber auch hier eher stereotype Bilder des „Afrikanischen“ bzw. „Ghanaischen“ sichtbar, so dass ebenfalls Eigenschaften wie besondere „Fröhlichkeit“ oder „Herzlichkeit“ aber auch „Unpünktlichkeit“ im Vordergrund des Bildes über die ghanaischen Partnerinnen stehen. Allerdings bemühen sich gerade die Hochengagierten in den Partnerschaften in Deutschland darum, ihre eigene Perspektivität zu hinterfragen, defizitäre Bilder zu dekonstruieren und auf bestimmte Fragestellungen

aus emischer Sicht zu blicken. Positive Vorurteile werden jedoch wenig hinterfragt, so bleibt zum Beispiel die „Faszination für Afrika“ ein wichtiger Topos und häufig bleibt trotz allen Hinterfragens die Vorstellung bestehen, dass die eigene Perspektive als Maßstab gilt und der ghanaische Kontext daran gemessen und mit diesem verglichen werden kann. Dies äußert sich auch darin, dass der Begriff „Kultur“ in den Partnerschaften weitaus höhere Prävalenz gegenüber dem ghanaischen Kontext hat. Während das Deutsche eher das ‚Normale‘ repräsentiert, besteht die Tendenz, das Ghanaische als ‚Kultur‘ einzuordnen. Diese Einteilung wird nicht nur von deutschen Akteurinnen vorgenommen, sondern ist auch im Verhalten und in Äußerungen der ghanaischen Partnerinnen zu erkennen. Gleichmaßen wird auch von diesen häufig eine Sichtweise vertreten, dass „Europa“, „Deutschland“ oder „Weiße“ im Allgemeinen in vielerlei Hinsicht als Vorbild und anzustrebendes Ideal fungieren. Dies wird meist allgemein mit Begriffen wie „Fortschritt“ oder „Entwicklung“ dargestellt. Auch die Dynamik, die bei Besuchen in Ghana häufig auftritt, dass Gemeindemitglieder den Besucherinnen aus Deutschland ganz besondere Ehre und Wertschätzung zukommen lassen, weil sie als „Weiße“ für eben diese Begriffe stehen, bestärkt eine solche Hierarchisierung. Die Hochengagierten in Ghana, besonders diejenigen mit einem hohen formellen Bildungsgrad, hinterfragen die Angemessenheit dieser Höherwertung allerdings auch häufig und verweisen in diesem Zusammenhang auch auf (neo-)koloniale Machtzusammenhänge, die sie kritisieren.

Diese Hierarchisierung – und ihre Brechungen – spiegeln sich auch in der Praxis der finanziellen Unterstützung wider. Zwar resultiert der Wunsch nach finanzieller Unterstützung auch aus dem Verständnis der Verbundenheit im Glauben und dem Streben nach Teilen von Ressourcen, doch besteht gleichmaßen eine Vorstellung, die eher diakonischer Ausrichtung ist und dieses Teilen im Rahmen von Regeln sieht, die maßgeblich von den deutschen Partnerinnen gesetzt werden. Während diese alle Freiheiten des Gebens, Verweigerens und Forderns haben, befinden sich die ghanaischen Partnerinnen in einer passiven Rolle, aus der heraus sie diese Mechanismen im Grunde nicht ändern können. Hier manifestiert sich also auch eine Hierarchisierung, die sich an deutschen Vorgaben orientiert, jedoch von beiden Seiten auch infrage gestellt und kritisiert wird.

In den Kooperationen werden von den landeskirchlichen Akteurinnen kaum Versuche unternommen, defizitäre Bilder über die PCG-Gemeinden zu hinterfragen, was wohl auch mit einem allgemeinen Mangel an Informationen zu tun hat, der eine solche Infragestellung erschwert. Gleichzeitig lassen die Mitglieder der PCG-Gemeinden in den Kooperationen auch weniger Enthusiasmus über die „Mentalität“ ihrer Counterparts erkennen als dies in den Partnerschaften der Fall ist. Stattdessen steht eine ‚Kulturkritik‘ dessen, was als „deutsch“ verstanden wird, mehr im Vordergrund, was hinsichtlich der Aspekte Glaube und Kirche ganz besonders scharf formuliert wird. Eine Änderung der Situation wird zwar explizit als erstrebenswert formuliert, aber die Umsetzbarkeit angezweifelt und auch kaum bzw. keine Anstrengungen diesbezüglich unternommen. Die scharfe Kritik findet sich auch in den Partnerschaften, doch ist man – wie bereits dargestellt – optimistischer, was deren Implementierung in Deutschland angeht. Grundsätzlich wird aber in beiden Feldern eine klare und sehr dezidiert geäußerte Hierarchisierung von PCG-Seite vorgenommen. Die Art und Weise, wie Glaube im landeskirchlichen Kontext verstanden und praktiziert wird, stellt sich als be-

sonders fremd dar. Diesbezüglich kann erneut auf die oben formulierte These verwiesen werden, dass Andersartigkeit besonders dann als Fremdheit wahrgenommen wird, wenn diese mich besonders betrifft, denn das Thema Glaube spielt für die Befragten eine besonders wichtige Rolle in ihrem Leben. Die diagnostizierten Defizite auf landeskirchlicher Seite bilden für die PCG-Akteurinnen entsprechend einen zentralen Punkt der Kritik und Irritation. Gleichzeitig kann konstatiert werden, dass die PCG-Mitglieder in den Kooperationen eher eine emischen Sichtweise auf landeskirchliche Eigenheiten haben, da sie Bedingungen und Umstände des landeskirchlichen Glaubenslebens besser kennen und einschätzen können. Möglichkeiten der Änderung werden daher eher angezweifelt. Auf der anderen Seite konnte festgestellt werden, dass die landeskirchlichen Gemeindemitglieder der Kooperationen die von ihnen empfundene Fremdheit weniger hinterfragen als dies in den Partnerschaften der Fall ist. Dies geht mit einer sehr geringen Kenntnis über die tatsächlichen Eigenheiten der PCG-Gemeinden einher. Daher kann die aufgestellte These insofern erweitert werden, als dass eine solche Hinterfragung erst durch intensive Formen der Begegnung und daraus resultierendes Wissen möglich wird. Partnerschaften bieten durch ihr Besuchsformat eher Raum für einen solchen Kontakt, bei dem persönliche Gespräche und vielerlei informelle Begegnungen ermöglicht werden. Andersartigkeit, die mir geographisch und inhaltlich fern ist und mit der ich auch nur zeitlich begrenzt konfrontiert bin, wird also eher als interessant und wertvoll erachtet, wenn sie mir jedoch näherkommt und mich so in meinem Denken und Handeln betrifft, entfaltet sie eher das Potential als Fremdheit zu stören und kann als solche wiederum nur durch ein umfassendes Wissen um ihre Kontextualität angemessen eingeordnet werden.

6.3 Gastfreundschaft

Auch der Aspekt Gastfreundschaft bildet in beiden Feldern einen entscheidenden Aspekt der Beziehungsbildung, wird in den beiden Feldern aber sehr unterschiedlich gefasst und prägt sich in den jeweiligen Beziehungen auf ganz verschiedene Weisen aus. Während die praktizierte Gastfreundschaft in den Partnerschaften bei den Besuchen, die das Zentrum der Begegnung bilden, eine positive, die Gleichberechtigung eher fördernde Rolle spielt, unterstützt und manifestiert sie in den Kooperationen eher das Ungleichgewicht in Entscheidungsbefugnis und Handlungsspielraum zwischen den Kooperationsgemeinden. In den Partnerschaften ist sie vor allem mit dem Konzept der Ehrung und besonderen Wertschätzung der Gäste verbunden, was sich auf vielfältige Weise ausdrückt, etwa durch leibliche Versorgung, durch besondere Gesten des Willkommens oder durch besondere Anstrengungen hinsichtlich des Besuchsprogramms. Gastfreundschaft in den Partnerschaften heißt, dass die gastgebende Seite in der Verpflichtung ist, alles erdenklich Mögliche zu tun, damit es den Gästen gut geht und sie ihren Besuch als Gewinn betrachten. Dies geht einher mit einer klaren Rollenverteilung, die die Entscheidungsbefugnisse vor allem der gastgebenden Seite zuordnet, während es Aufgabe der Gäste ist, sich diesen Entscheidungen unterzuordnen und sich ‚um-‘ und ‚versorgen‘ zu lassen. Zwar brechen die deutschen Partnerinnen eher aus dieser Rollenverteilung aus und reklamieren als Gäste eigene Entscheidungsbefugnisse, doch stellt sich diese Aufteilung grundsätzlich als

sehr stabil dar. Da die Rollen alternieren, bedeutet diese Rollenaufteilung auch keine statische Machtungleichheit, sondern erlaubt es den Partnerinnen immer wieder die aktive oder die passive Rolle einzunehmen. Gastfreundschaft zeigt sich so als praktische Umsetzung des Prinzips der ‚Einheit in Verschiedenheit‘, da sie dadurch begründet ist, dass sie die Verbundenheit mit den ‚Brüdern und Schwestern‘ und deren Wertschätzung anzeigt und diesen erlaubt, das Eigene als das von den Gästen Verschiedene zu präsentieren.

In den Kooperationen dagegen ist die Gastfreundschaft an sich das ausschlaggebende Moment, das die Beziehung zueinander maßgeblich strukturiert. Sie ist das Paradigma, dass das Zusammenkommen der beiden Gemeinden überhaupt erst ermöglicht und dem einen Rahmen gibt. Da es sich dabei für beide Seiten aber nicht um ein Arrangement handelt, welches sie eingegangen sind, um etwas Erstrebenswertes zu gewinnen, sondern dieses eher als Notlösung bzw. als diakonische Reaktion auf eine Notlage begreifen, stellt sich das Konzept der Gastfreundschaft hier ganz anders dar als in den Partnerschaften. Leitendes Motiv ist dabei die unterschiedliche Position in Bezug auf Entscheidungs- und Handlungsmacht. Die gastgebende landeskirchliche Seite verfügt über das unumstrittene Hausrecht und die PCG-Gemeinde akzeptiert hingegen die Regeln und Bedingungen der landeskirchlichen Gemeinde, wofür sie partielles Nutzungsrecht erhält. Dabei ist allerdings nicht die Vorstellung eines Mietverhältnisses leitend, denn in einem solchen würden den Mieterinnen bestimmte einklagbare Rechte zugesprochen und die Handlungsmöglichkeiten der Vermieterin wäre eingeschränkt. Trotz teilweise existierenden Vereinbarungen und der größtenteils gezahlten „Aufwandsentschädigung“ ist dies bei den Kooperationen aber eher nicht der Fall. Letztlich verbleiben alle Rechte, in der Kooperationsbeziehung Möglichkeiten zu eröffnen oder zu verweigern, bei der landeskirchlichen Seite. Leitend ist also ein eher karitatives Paradigma von Gastfreundschaft im Sinne eines bedingungshaften Zugeständnisses von partiellen Nutzungsrechten. Trotz dieses eher karitativen Ansatzes, der auch in den Partnerschaften in Bezug auf die finanzielle Unterstützung der ghanaischen Partnerinnen im Kern zu finden ist, fungiert der Geldtransfer nicht als Ausgleich ungerecht verteilter Ressourcen, wie es in den Partnerschaften der Fall ist. Stattdessen zahlt bei den Kooperationen die weniger wohlhabendere Gruppe für das Recht, Ressourcen zu nutzen. Darin zeigt sich ein sehr fundamentaler Unterschied im Beziehungsverständnis beider Felder. Da die Zahlung von Geldern in Kooperationen weder einen Akt der Solidarität darstellt, noch ein Mietverhältnis konstituiert, sondern eine Entschädigung im Rahmen eines karitativen Aktes ist, kann dieses Recht bei Übertretungen bestimmter Regeln auch jederzeit einseitig aufgekündigt werden, weswegen eine Anpassungsnotwendigkeit auf Seiten der PCG-Gemeinden besteht, wenn sie dieses Nutzungsrecht – und damit die Möglichkeit eines Gemeindelebens – nicht verspielen wollen. Da die landeskirchlichen Gemeinden wenig oder nichts zu verlieren haben, für die PCG-Gemeinden aber ihre Existenz mehr oder weniger auf dem Spiel steht, herrscht hier ein sehr ungleiches Verhältnis. Die verschiedenen untersuchten Kooperationen weisen dabei unterschiedliche Grade einer auf Seiten der PCG-Gemeinden gefühlten Abhängigkeit auf und in einigen Fällen verfügen die PCG-Gemeinden über sehr viele Freiheiten, so dass sich manche der Befragten schon mehr als ‚Hausherrinnen‘ der Räume sehen als die landeskirchlichen

Akteurinnen. Allerdings liegt auch in diesen Fällen die entscheidende Handlungsmacht auf Seiten letzterer, die sich zwar für die Gewährung dieser Freiheiten entschieden haben, dies aber jederzeit ändern können. Als Schlüsselpersonen haben sich dabei die jeweiligen Pfarrpersonen herausgestellt, deren grundsätzliche Einstellung zur Kooperation und persönliche Sym- und Antipathien für die Ausgestaltung dieser Gastfreundschaft von entscheidender Bedeutung sind. Anders als in den Partnerschaften, in denen nicht Einzelne, sondern die Partnerschaftsausschüsse für die Ausgestaltung der Beziehung verantwortlich sind, kann sich die Kooperationsbeziehung deswegen mit einem Pfarrerrinnenwechsel in entscheidender Weise verändern. Die grundsätzliche Struktur dieses Verständnisses von Gastfreundschaft sowie der Abhängigkeit von Einzelnen zeigt sich auch in den gemeinsamen Gottesdiensten und Festen, die ebenfalls eher Räume der Gastfreundschaft und als solche von der Haltung der zuständigen Leitungspersonen abhängig sind.

Diese unterschiedliche Füllung des Konzeptes ‚Gastfreundschaft‘ kann mithilfe der These gefasst werden, dass diese in den Partnerschaften vor dem Hintergrund der Idee von ‚Einheit in Verschiedenheit‘ den Rahmen für dessen praktische Ausgestaltung bildet, während sie in den Kooperationen in einen karitativen Rahmen eingebettet ist, der weder mit der Annahme einer unverbrüchlichen Verbundenheit im Glauben verknüpft ist, noch mit einem Konzept des Austausches und Lernens von der Andersartigkeit der jeweiligen kooperierenden Gemeinde. Dadurch kann das in ihr bestehende Machtungleichgewicht durch kein der Beziehung inhärentes Gleichheitskonzept ausgeglichen werden.

7 Theoretische Annäherung: Fremdheit und Macht – Ökumene und Gemeinschaft

In den vorangegangenen Kapiteln wurde deutlich, dass die Begegnungen zwischen Christinnen aus Deutschland und solchen aus Ghana bzw. solchen, die sich als ghanaisch verstehen, sehr vielschichtige Dynamiken ausbilden. Dabei spielen in beiden Feldern Vorstellungen von Zusammengehörigkeit und Trennung, von Verbundenheit und Unterschiedenheit eine große Rolle. Die untersuchten Gruppen treten einander jeweils mit sehr unterschiedlichen Wünschen, Selbst- und Fremdbildern gegenüber, wobei die jeweilige Einbettung in eine bestimmte Begegnungssituation eine entscheidende Rolle dafür spielt, wie sich die daraus entwickelnden Beziehungen ausprägen. Im Folgenden soll nun ein etwas übergeordneter, allgemeinerer Blick auf die Frage geworfen werden, wie eine solche Zusammengehörigkeit und Fremdheit, Nähe und Distanz zwischen verschiedenen (christlichen) Gruppen gedacht werden kann und wie diese sich typischerweise darstellen. Dazu sollen nun verschiedene Theorien aus unterschiedlichen Forschungsfeldern befragt werden, die Fragen nach Fremdheit und Gemeinschaft aus soziologischer, psychologischer, machttheoretischer, pädagogischer und nicht zuletzt theologischer Perspektive nachgehen. Mit Hilfe dieser theoretischen Annäherungen an das Thema (Fremd-)Begegnung in der Kirche sollen allgemeine Erkenntnisse der theoretischen Forschung und Wissenschaft erkundet und ausgeleuchtet werden, um sie anschließend mit den Ergebnissen der oben dargestellten konkreten empirischen Forschung zu ghanaisch-deutschen Begegnungen zusammenzuführen und für diese fruchtbar zu machen.

Zunächst steht dabei die Frage im Zentrum, was es bedeutet dem ‚Fremden‘ zu begegnen, wie dieser Fremde gedacht werden kann, welche Rolle dabei Vorstellungen von ‚Kultur‘ und deren Aufeinandertreffen spielen, wie sich diese Begegnung in psychologischer und soziologischer typischerweise manifestiert, welche Verbindungslinien zu Machtstrukturen dabei bestehen und welche Praxiskonzepte dafür erarbeitet worden sind. Als zweites Theoriefeld kommt die Ökumenische Theologie in den Blick, da diese in den betrachteten christlichen Begegnungsfeldern den entscheidenden Theorierahmen für die Idee der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft liefert. Dabei sollen sowohl biblische und kirchenhistorische Aspekte Beachtung finden, als auch Perspektiven, die ökumenisch-ekklesiologische Theologie und Praxis der Gegenwart in Augenschein nehmen. Im Anschluss werden die Ergebnisse aus Empirie und Theorie aufeinander bezogen und die beiden Dimensionen Fremdheit und Macht sowie Ökumene und Gemeinschaft innerhalb der untersuchten Begegnungsfelder mit Hilfe der theoretischen Erkenntnisse ausgeleuchtet.

7.1 Fremdheit und Macht

Wer oder was ist ‚fremd‘? Was konstituiert das Eigene? Wie verhält sich das eine zum anderen? Welche Faktoren spielen dabei eine Rolle? Welche Bedingungen führen dazu, dass man sich ‚fremd‘ fühlt oder dass etwas als ‚fremd‘ erlebt wird? Wie prägen sich dabei Muster der Machtausübungen aus und welche praktischen Modelle können dabei helfen, dass eine solche Fremdheit und die dazugehörigen Macht-

strukturen überwunden werden können? Im Folgenden soll diesen Fragen nachgegangen werden. Dabei wollen wir einen Blick über den theologischen und kirchlichen Tellerrand hinaus wagen und unterschiedliche Disziplinen, die sich mit diesem Thema befassen, auf Voraussetzungen, Dynamiken und Bedingungen für die Überwindung von Fremdheit befragen. Die Tatsache, dass so viele verschiedene Fachrichtungen und Personen unterschiedlichsten Interesses sich mit dem Thema beschäftigen, ist nicht nur der Multidimensionalität des Themas geschuldet, sondern auch seiner gesellschaftspolitischen Relevanz. Gerade heute, in einer Zeit der globalen Verflechtungen, des grenzenlosen Informationsaustausches, der Fernreisen und global agierenden Unternehmen, in der auch die Erkenntnis sich immer mehr verbreitet, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist und Europa sich in der Situation wiederfindet, dass viele Menschen aus aller Welt aus den unterschiedlichsten Gründen kommen und sich für einen bestimmten Zeitraum oder auch auf Dauer niederlassen möchten, ist das Thema der ‚Fremdheit‘ und des Eigenen sowie die Frage, wer ‚dazu gehört‘ und wer nicht, eines der relevantesten und gleichzeitig umstrittensten, die derzeit diskutiert werden. Besonders die in den USA und vielen Ländern Europas stark werdenden nationalistischen Bewegungen, die zunehmend in allen Schichten der Gesellschaft Konjunktur haben, veranschaulichen die Tragweite diese Prozesse. Sowohl die Schlagzeilen der täglichen Nachrichten als auch die kleinen und großen Diskussionen in den digitalen – und analogen – sozialen Netzwerken drehen sich immer mehr um Themen wie den ‚Kampf der Kulturen‘ und den internationalen Terrorismus, Flucht und Migration, das Ob und Wie von Integration, die Identität des ‚christlichen Abendlandes‘, und ‚des Islam an sich‘, die ‚deutsche Leitkultur‘ und was diese eigentlich beinhaltet, um Frontex und die Idee des ‚no border, no nation‘, um postkoloniale Machtkonstellationen und transkontinentale Freihandelsverträge. Dabei geht es im Kern stets um die Frage, wer zu welcher Gruppe gehört und sich gegenüber welcher Gruppe abgrenzt, über diese Macht ausübt oder von ihren Handlungen abhängig ist. Es geht darum, wer wo dazugehört oder fremd ist oder zum Fremden wird, weil er oder sie, nicht mehr dort sein kann, darf oder will, wo vorher Heimat war. Doch wie funktioniert das, dass man eine Gruppe, eine Idee oder einen Ort als das Eigene ansieht, zu dem nur bestimmte Menschen Zugang haben sollen, dass Andere aber ausgeschlossen oder nur unter bestimmten Bedingungen akzeptiert werden, dass die einen Macht über die anderen ausüben können und die anderen wiederum dagegen Widerstand leisten? Wer oder was bestimmt, wer dazugehört, wer zu welchen Ressourcen Zugang hat und wer nicht und aus welchen Gründen? Und wer muss was tun, damit das Fremde zum Eigenen wird und Privilegien geteilt werden?

Das Thema des Fremden und des Eigenen ist so vielschichtig wie kaum ein anderes Thema in der heutigen Zeit und bestimmt den politischen und gesellschaftlichen Lauf der Dinge in einem Maße, das nur schwer zu überblicken ist. Die Begegnung zwischen Ghanaerinnen und Deutschen in der Kirche ist nur ein minimaler Ausschnitt dieses globalen und umfassenden Feldes und der Blick darauf gewährt uns einen kleinen Einblick in die konkreten Dynamiken und Auswirkungen, die internationale Fremdbegegnungen in der konkreten Praxis haben können. Um die empirisch erhobenen Daten und die daraus resultierenden Analysen aber besser in dieses große Feld der Begegnung mit dem Fremden einordnen zu können, wollen wir nun

verschiedene Perspektiven auf die Begegnung mit dem Fremden befragen. Zunächst kommen dabei die klassischen Soziologien des Fremden nach Simmel, Park und Schütz in den Blick, die daraufhin um den zeitgenössischen Ansatz des Philosophen Bernhard Waldenfels ergänzt werden. Um die Bedeutung des Begriffs ‚Kultur‘ zu schärfen, werden sodann verschiedene Kulturansätze präsentiert, die in der Folge auf ihre Tragfähigkeit für die Begegnung verschiedener ‚Kulturen‘ untersucht werden. Daraufhin werden die Begriffe ‚Interkulturalität‘, ‚Transkulturalität‘ und ‚Transkontextualität‘ vorgestellt. Von dieser Differenzierung ausgehend werden verschiedene typische Ordnungen des Eigenen und des Fremden ausgelotet, die auch machtvollen Prozesse der Gruppenbildung, wie etwa Rassismus und Exotisierung, beinhalten. Zum Abschluss kommen verschiedene Ansätze zur Praxis der Fremdbegegnung in den Blick, die auf ihre Angemessenheit und Umsetzbarkeit untersucht werden.

7.1.1 Klassische Modelle des Fremden: Georg Simmel, Robert E. Park, Alfred Schütz

Als klassische Soziologie des Fremden gelten die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formulierten Typologien des Fremden von Georg Simmel, Robert Ezra Park und Alfred Schütz. Da die drei recht knappen Exkurse und Analysen über das Fremdsein sich aber in erheblichem Maße voneinander unterscheiden, wäre es angemessener von Soziologien im Plural zu sprechen. Gemeinsam ist allen dreien dennoch, dass sie von einer Vorstellung von Gesellschaft ausgehen, die als relativ homogene, in sich abgeschlossene Gemeinschaft gedacht ist, die jeweils mit einer Figur des Fremden konfrontiert wird, jedoch dadurch selbst wenig Veränderung erfährt. Diese Figuren des Anderen treten jeweils in Form des ‚Händlers‘, des ‚Mulatten‘ bzw. des ‚marginal man‘ und des ‚Immigranten‘ auf und entfalten in diesen Rollen in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, in die sie eintreten, unterschiedliche Dynamiken.

In seinem Essay ‚Exkurs über den Fremden‘ von 1908 definiert Simmel den Fremden als Menschen, der als reisender Kaufmann nicht an einen bestimmten Raum gebunden, sondern mobil ist, um an verschiedenen Orten seinen Geschäften nachgehen zu können. Simmel konzipiert ihn aber nicht als Nomaden, der sich nur auf der Durchreise befindet, sondern er ist derjenige, der stehenbleibt – aber potentiell auch wieder weiterziehen könnte. Simmel beschreibt ihn deswegen als denjenigen, der „heute kommt und morgen bleibt“⁴⁶⁹. Der Fremde ist im Rahmen einer Soziologie des Raumes, in die Simmel die Figur des Fremden einordnet, einer, der zwischen festen Orten wechselt und sich damit in erster Linie durch Beweglichkeit auszeichnet. Für Simmel zeichnet sich eine Gesellschaft unter anderem durch ihre räumliche Verfasstheit aus, die die Einheit dieser Gruppe ebenso ausdrückt und trägt, wie sie von ihr getragen wird,⁴⁷⁰ weswegen der Händler zum Fremdkörper der Gruppe wird, denn er verfügt über kein gewachsenes Verhältnis zu eben diesem einheitsstiftenden Raum. Dadurch bleibt er der ‚Ferne‘, der sich aber aufgrund seiner örtlichen Präsenz dennoch durch seine Nähe auszeichnet. Diese ist aber nur über die Funktion des Handels bestimmt, durch welchen vielfältige Beziehungen zur Gruppe hergestellt werden, jedoch keine soziale Verbindung, da er aufgrund seiner allochthonen Position nicht in die sozialen Netzwerke eingebettet ist.

469 Simmel, G., Exkurs über den Fremden, [1908] 1958, S. 509.

470 Vgl. Simmel, G., Soziologie, [1908] 1958, S. 138.

„[Er] lebt jene Synthese von Nähe und Ferne, die die formale Position des Fremden ausmacht: denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden.“⁴⁷¹

Als solcher stellt sich der Fremde als Grenzfall der Gesellschaft heraus, da er einerseits ihr zugehörig ist, andererseits immer der Ferne und Andere bleibt. Dies macht Simmel nicht nur an der territorialen Nicht-Zugehörigkeit fest, sondern auch an dem, was er „Lebenssubstanz“ nennt:

„Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur im physischen Sinne verstanden wird, sondern auch im übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist.“⁴⁷²

Insofern ist der Fremde nicht nur durch eine räumliche Beweglichkeit charakterisiert, sondern auch durch eine ideelle oder kulturelle Wurzellosigkeit, die bedeutet, dass er keiner Gruppe angehört, mit der er Überzeugung und Orientierung teilen würde. Er ist derjenige, der da ist, aber grundsätzlich außen vor bleibt, da er nur seiner eigenen Kultur verhaftet bleibt, die er überall mit hinnimmt.

Als solcher ist der Fremde für Simmel aber nicht nur eine defizitäre Figur, sondern erfüllt bestimmte Funktionen, die er für die Gesellschaft als konstitutiv ansieht. So stellt er durch seine Nicht-Zugehörigkeit die Lebensweise, die Sitten und Gewohnheiten der Sesshaften in Frage. Er ist der Unabhängigere und Freiere und kann dadurch normative Selbstverständlichkeiten auf den Prüfstand setzen. Außerdem hat er durch sein Außenstehen die Möglichkeit, zwischen sozialen Einheiten zu vermitteln und als Parteiloser über festgefahrenen Konstellationen innerhalb der Gruppe zu stehen:

„Weil er nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des ‚Objektiven‘ gegenüber, die nicht bloß einen bloßen Abstand und Unbeteiligung bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist. [...] Er ist der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedenzen gebunden.“⁴⁷³

In dieser Funktion beschreibt Simmel den Fremden als nicht weg zu denkenden Teil der Gruppe, der damit das Potential des sozialen Wandels verkörpert. Zwar versteht Simmel den Vergesellschaftungsprozess immer als räumlich geprägtes Geschehen, dessen Integrationskraft durch territoriale Ausbreitung und Mobilität abnimmt, doch kann diese Gemeinschaft nur lebendig und dynamisch bleiben, wenn sie in sich Elemente der Fremdheit und damit der Veränderung trägt. Diese gesellschaftliche Funktion kommt bei Simmel der Figur des Fremden zu.

Im Gesamtzusammenhang der soziologischen Analyse der Gegenwart von Simmel nimmt die Figur des Fremden eine idealtypische Position ein. In seinen Ausführungen zur Funktion des Geldes⁴⁷⁴ und der urbanen Verdichtung der Gesellschaft⁴⁷⁵ repräsentiert der Fremde den Städter an sich, der sich dadurch auszeichnet, von Verwandtschafts- und Verbindlichkeitsverhältnissen unabhängig und damit in seiner Individuation freier zu sein. Dazu trägt einerseits die zentrale Stellung der Geldwirtschaft in der modernen Gesellschaft bei, die Schuld- und Tauschverhältnisse obsolet machen und sowohl eine Versachlichung der

⁴⁷¹ Simmel, G., Exkurs über den Fremden, [1908] 1958, S. 511.

⁴⁷² Ibid., S. 510.

⁴⁷³ Ibid., S. 510-511.

⁴⁷⁴ Simmel, G., Philosophie des Geldes, [1900] 1991.

⁴⁷⁵ Simmel, G., Die Großstädte und das Geistesleben, 1995.

Kommunikation als auch eine freiere Entfaltung individueller Bedürfnisse ermöglicht.⁴⁷⁶ Hierdurch wird auch die Fokussierung des Fremden in der Form des Händlers deutlich. Andererseits verlangt das Leben in den Städten als modernen Zentren des Handels und der Gesellschaft eine Vergesellschaftung, die jeden zum Fremden macht und vom Einzelnen eine gewisse Reserviertheit, „Blasiertheit“ und Gleichgültigkeit im Umgang mit dem Anderen verlangt. Darin sieht Simmel aber keine Dissoziation, sondern eine neue elementare Sozialisierungsform im Sinne einer Gemeinschaft von Fremden, die dem Einzelnen neue Formen der Freiheit verschafft.

Robert Ezra Parks 1937 erschienener Aufsatz ‚Cultural Conflict and the Marginal Man‘ bewegt sich ebenfalls im Rahmen einer Beschreibung dessen, was die moderne Gesellschaft ausmacht. Für die Figur des Park’schen Fremden ist ebenfalls die Umgebung der Großstadt der Raum, in dem sich seine besondere gesellschaftliche Rolle entfaltet. Allerdings geht Park nicht von raumsoziologischen Prämissen aus, sondern legt – entsprechend seiner Prägung durch die Chicago School of Sociology – kulturosoziologische Annahmen zugrunde. Sein Kulturbegriff versteht dementsprechend Gesellschaft als normativ integrierten Zusammenhang geteilter Lebensbezüge und Werte, so dass der „marginal man“ weniger ein Wandler zwischen territorial definierten Welten ist, als ein Wanderer auf der Grenze zweier Kulturen. Insofern ist „marginal“ hier auch nicht im Sinne einer sozialen Außenseiterposition zu verstehen, sondern als Anzeige für die Unmöglichkeit, im Zentrum einer Kultur zu stehen. Stattdessen bewegt der „marginal man“ sich zwischen verschiedenen Kulturen und damit ist damit Grenzgänger.

„The marginal man, as here conceived, is one whom fate has condemned to live in two societies and in two, not merely different but antagonistic, cultures. Thus, the individual whose mother is a Jew and whose father is a Gentile is fatally condemned to grow up under the influence of two traditions.“⁴⁷⁷

Hier wird deutlich, dass Parks Fremder in erster Linie ein Nachkomme zweier Personen ist, die unterschiedlichen Kulturen angehören, aber gleichermaßen seine Identität prägen. Zwar benennt er hier seine jüdische Mutter und seinen nicht-jüdischen Vater, doch gilt ihm der Fremde grundsätzlich als Produkt zweier Kulturen. So nennt er ihn an anderer Stelle auch „Mulatte“ oder „racial hybrid“. Vor dem Hintergrund einer als ethnisch homogen und kulturell geschlossen gedachten Gesellschaft verkörpert der Fremde damit eine Ambivalenz oder ein Dazwischen. Dieses stellt Park zunächst vor allem als psychisches Problem des „marginal man“ selbst dar, welches aus der Unfähigkeit einer klaren Zuordnung bei gleichzeitigem Assimilationsdruck der Gruppe resultiert. Dies führt ihn in eine Krise, aus der er aber gestärkt herausgeht, indem er sich diesen Zwischenzustand zu eigen macht und damit – ähnlich wie bei Simmel – zum Träger und Vorbild eines sozialen Wandels und von Innovation wird:

476 Simmel vertritt hier eine geradezu utopische anmutende Vorstellung, nach der die zentrale Stellung des Geldes als Tauschmittel zu einer freieren und gleicheren Gesellschaft von Individuen führen könnte: *„Die Fähigkeit der objektiven Betrachtung, des Absehens vom Ich mit seinen Impulsen und Zuständen zugunsten der reinen Sachlichkeit – dass eben dies dem geschichtlichen Prozess zu seinem vielleicht edelsten, veredelsten Ergebnis verhilft, zu dem Aufbau einer Welt, die ohne Streit und gegenseitige Verdrängung aneignbar ist, zu Werten, deren Erwerb und Genuß seitens des einen den anderen nicht ausschließt, sondern tausendmal dem anderen den Weg zu dem gleichen öffnet.“* Simmel, G., Philosophie des Geldes, [1900] 1991, S. 386.

477 Park, R. E., Cultural Conflict, [1937] 1964, S. 373.

*„The marginal man is a personality type that arises at a time and a place where, out of the conflict of races and cultures, new societies, new people and cultures are coming into existence. The fate which condemns him to live, at the same time, in two worlds is the same which compels him to assume, in relation to the worlds in which he lives, the role of a cosmopolitan and a stranger. [...] Inevitably he becomes, relatively to his cultural milieu, the individual with the wider horizon, the keener intelligence, the more detached and rational viewpoint. [...] The marginal man is always relatively the more civilized human being.“*⁴⁷⁸

Die Vorstellung einer geschlossenen Gesellschaft, die sich durch Einigkeit in moralischen und kulturellen Fragen auszeichnet, wird in der Figur des „marginal man“ aufgebrochen und entwickelt neue Formen der sozialen Ordnung, die einerseits Kontaktflächen für ein kosmopolitisches Leben und andererseits Räume für die Entfaltung persönlicher Individualität bieten. Der Fremde Parks, dessen Lebensraum die Stadt ist, wird damit der idealtypische Weltbürger, der die traditionelle Vergemeinschaftung im Sinne gleichförmiger Moral und Kultur aufsprengt und im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung zum Normalfall wird.

Alfred Schütz beschreibt in seinem Aufsatz ‚Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch‘ von 1944 den Fremden als Immigranten, der als Einwanderer in eine Gesellschaft hineinkommt, die Schütz als homogene Gruppe skizziert. Seine Herangehensweise ist von wissenssoziologischen Prämissen geprägt, so dass er die Problematik, die durch dieses Hereintreten entsteht, vor allem als Problem des Einander Verstehens bei unterschiedlichen Wissensordnungen rahmt. Ausgehend vom phänomenologischen Ansatz Husserls versteht Schütz Wirklichkeit als Erscheinung der sozialen Welt, die eine durch das menschliche Bewusstsein konstruierte subjektive Ordnung darstellt und sinnverstehendes Handeln ermöglicht. Unterschiedliche Gruppen teilen dabei eine jeweils eigene Wirklichkeitskonstruktion, bei der der Mensch, der außerhalb dieser steht, die Rolle des Fremden einnimmt. Das Wissen über den Alltag bildet dabei die Grundlage für das Handeln, kommt aber eher implizit zum Ausdruck, da es größtenteils in Form von Habitualität und Automatismen zum Vorschein kommt, was Schütz als „Denken-wie-üblich“ bezeichnet.

*„Jedes Mitglied, das in der Gruppe geboren und erzogen wurde, akzeptiert dieses fix-fertige standardisierte Schema kultureller und zivilisatorischer Muster [...]. Das Wissen, das diesen kulturellen und zivilisatorischen Mustern entspricht, hat seine Evidenz in sich selbst – oder es wird vielmehr aus Mangel an geteilter Evidenz fraglos hingenommen.“*⁴⁷⁹

Diese Gruppe stellt Schütz als eine integrierte, relativ stabile und homogene Gemeinschaft dar, in der sich die Gruppenmitglieder untereinander als vertraut wahrnehmen, da ihr Verhalten füreinander antizipierbar ist, weswegen sie einander verstehen können. Auf den Fremden trifft aber genau dies nicht zu, er rebelliert gegen diese Selbstverständlichkeit der Gruppe, da er „fast alles, was den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt“⁴⁸⁰. Durch diese Infragestellung bringt er nicht nur Kontingenz in das stabile Weltbild der Gruppe und stellt dessen situative Beschränktheit bloß, sondern bewirkt auch in sich selbst eine „Krisis“, da auch seine Vorstellung von Wirklichkeit sich als ungeeignet für eine Verständigung in der Gruppe erweist.

478 Ibid., S. 375-376.

479 Schütz, A., Der Fremde, 1972, S. 57f.

480 Ibid., S. 59.

„Die Entdeckung, dass die Dinge in einer neuen Umgebung ganz anders aussehen, als man dies sich noch zu Hause vorgestellt hatte, ist häufig die erste Erschütterung des Vertrauens des Fremden in die Gültigkeit des habituellen „Denkens-wie-üblich.““⁴⁸¹

Obwohl bei der Begegnung mit dem Fremden nach Schütz beide Relevanzsysteme Erschütterungen erfahren, liegt der Anpassungsdruck dennoch auf Seiten des Fremden, denn im Gegensatz zu den Mitgliedern der Gruppe verfügt er über keinerlei Status in ihr. Ihm obliegt es also, sich einem Anpassungsprozess zu verschreiben, den Schütz als mühsam und prekär beschreibt, doch – anders als Park – als unvermeidlich ansieht. Zwar teilt er Parks Auffassung, dass es die Position zwischen den Wirklichkeitsordnungen mit sich bringt, eine gewisse objektive Perspektive auf diese einnehmen zu können, doch bleibt der Fremde immer ein zweifelhafter und undankbarer „Bastard“, der sich unverstanden fühlt und unverstanden ist, solange er noch nicht assimiliert ist. Ein Verharren in dieser Position resultiert nach Schütz unweigerlich in Depersonalisierung und psychische Instabilität.

Nach dieser kurzen Darstellung der drei klassischen Soziologien des Fremden kann festgestellt werden, dass alle drei Modelle von einer relativ homogen gedachten Gesellschafts- und Kulturvorstellung als Normalfall ausgehen, welche Gesellschaft und Kultur in eins setzt und wenig Binnendifferenzierung zulässt. Erst die durch den Kontakt mit dem Fremden entstandene Erschütterung dieses homogenen Verbandes führt zu einem Wandel der traditionellen Vergesellschaftung. Bei Schütz ist noch nicht einmal dies der Fall, die homogene Gruppe eines geteilten Wissenssystems wurde nicht aufgebrochen, sondern absorbiert den Fremden quasi schlussendlich. Auch der Fremde wird als recht eindimensionale Figur vorgestellt, der immer nur in der Rolle eines bestimmten Typus in Erscheinung tritt. Besonders bei Simmel und Park wird deutlich, dass der Fremde im Rahmen der Denksysteme der beiden Soziologen eher als personifizierte Symptomatik der jeweils beobachteten gesellschaftlichen Umwälzungen und des jeweils genutzten Deutungsschemas zu stehen kommt, denn als Individuum. Hier stellt sich die Frage, inwiefern es das Fremde heutzutage noch geben kann, wenn der Weltenbürger in der Großstadt das Mitglied eines normativ vollständig integrierten Gruppenverbandes abgelöst hat. Auffällig ist auch die Darstellung der Gesellschaft als quasi machtfreier Raum, in dem Ausgrenzungsmechanismen oder gesetzliche Limitierungen des Fremden nicht oder kaum vorzukommen scheinen. Zwar ist der Immigrant von Schütz genötigt, sich zu assimilieren, doch scheint dies ausschließlich von seiner Bereitschaft, dies zu tun, abzuhängen. Parks „marginal man“ fungiert gar als Vorbild und Vorreiter der Zivilisation, dem die Gesellschaft als Ganze folgt.

Dennoch verweisen diese drei klassischen Modelle auf wichtige Dimensionen des Fremdseins, die uns auch bei unseren weiteren Überlegungen hilfreich sein können: So verweisen sie auf drei Aspekte, durch welche Fremdheit konstruiert werden kann, nämlich den Raum, die Ethnizität sowie ein (un-)geteiltes Wissenssystem. Des Weiteren zeigt sich, dass Fremdheit sich einerseits auf gesamtgesellschaftlicher Ebene auswirkt und bisweilen umwälzende Wirkung haben kann, durch die Fremdheit gegebenenfalls neutralisiert wird und sich andererseits im psychosozialen Bereich desjenigen, der als fremd wahrgenommen wird, abzeichnet – unter anderem als krisenhafter Prozess. Vor allem aber verweist die Verwurzelung der drei dargestellten Perspektiven in einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Denkschule sowie in einer spezifi-

⁴⁸¹ Ibid., S. 62.

schen persönlichen Situation (s. Parks eigene Situation als „Mulatte“ und Schütz' Immigrantensstatus in den USA) auf die Relevanz der Perspektivität, aus der heraus über das Eigene und das Fremde in der eigenen Gesellschaft nachgedacht wird. Dies zeigt sich hier auf wissenschaftlicher Ebene, ist aber ohne Schwierigkeiten auf den alltäglichen Diskurs zu übertragen. Auch wird deutlich, dass die Vorstellung der Gesellschaft als homogene, geschlossene Gruppe in der Soziologie lange prägend war und es kann postuliert werden, dass diese auch außerhalb der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema der Fremdheit weite Verbreitung gefunden hat.

7.1.2 Waldenfels' Phänomenologie des Fremden

Ein zeitgenössischer Denker, der sich umfassend mit der Figur des Fremden auseinandersetzt und dieses Schema der Gegensetzung einer in sich vertrauten Gruppe und einem von außen kommenden Fremden durchbricht, ist der Philosoph Bernhard Waldenfels. In seinem phänomenologischen Ansatz der Fremdheit geht er davon aus, dass Fremdheit in verschiedenen Graden auftritt, die jeweils im Zusammenhang mit ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Ordnungen stehen.⁴⁸² Während die „alltägliche“ und „normale“ Fremdheit innerhalb der eigenen Ordnung, im eigenen „Vertrautheitshorizont“, auftritt und eher eine Andersartigkeit, etwa den Nachbar von nebenan oder die andere Stadt meint, bezeichnet Waldenfels diejenige Fremdheit, die er außerhalb dieser vertrauten Ordnung verortet, als „strukturelle Fremdheit“. Sie tritt etwa durch eine unbekannte Sprache oder in einem fremden Ritual auf oder wird nur deutlich durch den „Ausdruck eines Lächelns, dessen Sinn und Funktion uns verschlossen bleibt, oder [einen] vergangenen Zeitgeist, der uns nichts mehr sagt“⁴⁸³. Diese Fremdheit bezieht sich auf die von Husserl eingeführte Unterscheidung in „Heimwelt“ und „Fremdwelt“ und kommt der Verortung des Fremden in den dargestellten klassischen Soziologien am nächsten. Die „radikale Fremdheit“ dagegen überschreitet jedwede Ordnung und konstituiert damit das „Außer-ordentliche“. Hier ist etwa an Träume oder an Rauschzustände zu denken, die Raum- und Zeitordnungen durchbrechen. Aber auch diese sind immer nur erfahrbar, da sie auf bestehende Ordnungen bezogen werden können. Die „absolute oder totale Fremdheit“ dagegen entzieht sich dem menschlichen Erfahrungsbereich, da sie so anders ist, dass sie nicht erkannt werden kann, wie etwa eine Sprache, die allen Erfahrungen von Sprachakten widerspricht.

Durch diese Darstellung von verschiedenen Arten von Fremdheit wird deutlich, dass für Waldenfels' Verständnis des Fremden die Erfahrung entscheidend ist. In phänomenologischer Tradition vor allem Husserl'scher Prägung fasst er Erfahrung als ein Geschehen,

„in dem die ‚Sachen selbst‘, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten. [...] Erfahrung bedeutet einen Prozess, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt.“⁴⁸⁴

482 Waldenfels, B., Topographie des Fremden, 1997, S. 35ff.

483 Waldenfels, B., Das Eigene und das Fremde, 1995, S. 615.

484 Waldenfels, B., Topographie des Fremden, 1997, S. 19.

Waldenfels geht also davon aus, dass der Fremde in der Erfahrung erst zu diesem wird, da das, was erscheint und die Art und Weise, wie es erscheint, in den Grenzen, in denen es erscheint, nicht voneinander zu trennen sind. Der Sachverhalt und die Zugangsweise gehören in diesem Konzept des Erfahrens also notwendigerweise zusammen. Dabei sind die bestehenden Ordnungen entscheidend, denn die Erfahrung des Fremden kann – wie gesehen – nur gemacht werden, indem sie sich auf Ordnungen bezieht. Die Fremdheitserfahrung ist also notwendigerweise immer ein relationales Geschehen, denn das absolut Fremde, das in keinerlei Beziehung zur eigenen Ordnung besteht, entzieht sich unseren Erfahrungen. Damit ist das Fremde nicht einfach das Differente oder Andere, das von einem unabhängigen Dritten als unterschieden von mir beurteilt werden könnte (wie etwa Äpfel und Birnen unterschiedlich sind). Stattdessen ist es das *mir* Fremde, denn ich erfahre es als fremd, als außerhalb meiner mir bekannten Ordnung. Mit Husserl formuliert Waldenfels diesbezüglich paradoxe Beschreibungen des Fremden, nach denen dieses nur deswegen zugänglich ist, weil es zum „original Unzugänglichen“⁴⁸⁵ gehört; dass es sich durch „leibhaftige Abwesenheit“⁴⁸⁶ auszeichnet; dass es sich nur zeigt, „indem es sich entzieht“⁴⁸⁷. Damit verweist Waldenfels darauf, dass das Fremde eben nicht an sich besteht, sondern sich nur in Bezug auf die bestehende Ordnung als Fremdes erweist. Nur das, was in die Ordnung einbricht, diese „in Unruhe versetzt“⁴⁸⁸ und von ihr abweicht, ist als Fremdes erfahrbar. Als solches ist das Fremde für Waldenfels auch innerhalb des Selbst zu finden, da es nicht primär dadurch gekennzeichnet ist, dass es nicht zum Eigenen gehört, sondern dass es dessen Ordnung stört und sich unseren Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten entzieht.

Die Reaktionen auf dieses Fremde sieht Waldenfels als ambivalent an. So kann es bedrohlich aber auch verlockend wirken, es kann als Feind vernichtet oder assimiliert und seiner Fremdheit beraubt werden. Wird das Fremde jedoch in seinem Anspruch erkannt, bringt es eine Reaktionsform mit sich, die das Selbst nicht als das Primäre voraussetzt, sondern sich als gegenüber dem Anspruch, der vom Fremden ausgeht, nachrangig erkennt. Eine solche Antwort kann produktiven oder kreativen Charakter haben und als solche in einem Zwischen angesiedelt sein, das weder dem Eigenen noch dem Fremden zugerechnet werden kann und nicht einem Sein sondern einem Werden entspricht.⁴⁸⁹

In diesem knappen Überblick über die Phänomenologie des Fremden von Waldenfels wurde deutlich, dass sein Kulturbegriff nicht von der Vorstellung fester, geschlossener Gesellschaften geprägt ist, die einem von außen kommenden Fremden gegenüberstehen. Stattdessen geht er von Ordnungen aus, innerhalb derer Erfahrungsräume geöffnet werden, die das Eigene und das Fremde beinhalten. Der eigene Blick auf das Fremde wird hier also entscheidend für die Konstitution des Fremden überhaupt. Wie kann in einem solchen Konzept aber ‚Kultur‘ gedacht werden, ein Begriff, der im Zusammenhang mit der Fremdbegegnung allerorten angebracht wird. Ist sie mit den Waldenfels’schen ‚Ordnungen‘ zu identifizieren? Im Folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden.

485 Ibid., S. 25.

486 Ibid., S. 26.

487 Ibid., S. 42.

488 Ibid., S. 42.

489 Vgl. Ibid., S. 51ff.

7.1.3 Kultur – Interkulturalität – Transkulturalität – Transkontextualität

Um zu ergründen, wie ‚Kultur‘ gedacht werden kann, wird hier ein kurzer Überblick über prägende Kulturkonzeptionen aus Vergangenheit und Gegenwart gegeben, die daraufhin in Bezug zu den Konzepten der Interkulturalität, der Transkulturalität und dem noch wenig etablierten Konzept der Transkontextualität gesetzt werden.⁴⁹⁰

Der Soziologie und Kulturwissenschaftler Andreas Reckwitz hat diesbezüglich eine Klassifizierung unterschiedlicher Kulturkonzepte vorgeschlagen, die vier Typen voneinander unterscheidet: den normativen, den totalitätsorientierten, den differenztheoretischen und den bedeutungs- und wissensorientierten Typus.⁴⁹¹ Unter normativen Kulturkonzepten versteht Reckwitz diejenigen, die einen Lebensentwurf nach idealistischen Prinzipien in universalistischer Weise als allgemein erstrebenswert verstehen. Damit ist dieser Kulturbegriff nicht deskriptiver sondern normativer Art und unterscheidet nicht zwischen verschiedenen ‚Kulturen‘ im Plural, sondern geht von der ‚Kultur‘ im Singular aus, welche für die gesamte Menschheit als erstrebenswert angesehen wird. Diese Vorstellung von Kultur war besonders während der Aufklärung weit verbreitet und fand etwa in Immanuel Kant einen prominenten Vertreter, der zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘ insofern unterscheidet, als er unter ersterem allgemeine gesellschaftliche Regeln, unter ‚Kultur‘ aber die vernunftgeleitete Überwindung der Natur des Menschen hin zu einer wahren Moralität verstand.⁴⁹² Ein solcher Kulturbegriff wirkte auch noch bis in das 20. Jahrhundert hinein, hat aber im Zuge der Ausbildung der Sozialwissenschaften seinen normativen Anspruch verloren bzw. entwickelte sich in Richtung einer Identifikation mit der Idee der ‚Hochkultur‘ als ‚sektorialem‘, differenztheoretischem Kulturbegriff.

Totalitätsorientierte Kulturkonzepte unterscheiden sich nach Reckwitz von normativen insofern, als sie nicht universalistischen Anspruch haben, sondern sich auf die spezifische Lebensform eines Kollektivs in einer historischen Epoche beziehen:

„Diese Vergeschichtlichung bringt konsequenterweise eine Kontextualisierung von ‚Kultur‘ mit sich. Es gibt keinen übergreifenden Maßstab mehr, um die ausgezeichnete Kultur der minderwertigen [...] Zivilisation gegenüberzustellen. Kultur bezeichnet nun wertneutral die gesamte historisch-spezifische Lebensweise einer sozialen Gruppe im Unterschied zu anderen sozialen Gruppen. [...] An die Stelle der Differenz zwischen Kultur im Singular und der Zivilisation [...] treten damit die Differenzen zwischen den Kulturen im Plural, die sich zum normativ unbelasteten ‚Vergleich‘ eignen.“⁴⁹³

Einen prominenten Vertreter dieses Kulturbegriffs findet sich etwa in Johann Gottfried Herder, der vom Bild der Kugel zur Veranschaulichung dessen ausgeht, was er unter Kultur versteht:

490 Angesichts der Diversität und Fülle der verschiedenen Kulturvorstellungen, die in so unterschiedlichen Disziplinen wie Soziologie, Pädagogik, Psychologie oder Philosophie entwickelt wurden, ist an dieser Stelle jeder Versuch, eine Vollständigkeit der Darstellung zu erreichen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine sehr umfassende und interessante Zusammenstellung von mehr als 150 Definitionen von Kultur haben Alfred Louise Kroeber und Clyde Kluckhohn im Jahr 1952 erstellt. Darin untersuchen sie das Zusammenspiel zwischen diesen Definitionen, ihren Autorinnen und ihren jeweiligen Kontexten. Vgl. Kroeber, A. L./Kluckhohn, C., Culture, 1952.

491 Vgl. Reckwitz, A., Die Transformation der Kulturtheorien, 2000, S. 64–90.

492 Besonders bei Kant zeigt sich die Verbindung dieses Begriffes mit einer Vorstellung der Überlegenheit Europas. Zwar sieht Kant die Notwendigkeit aller Menschen nach „Kultur“ zu streben, doch kommt er zu dem Ergebnis, „dass der Europäer einzig und allein das Geheimnis gefunden hat, sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel [...] Moralischem zu durchflechten [...]. Der Bewohner des Orients ist in diesem Punkte von sehr falschem Geschmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen [...], so büßt er auch sogar den Werth des sinnlichen Vergnügens ein.“ Kant, I., Vorkritische Schriften II, [1764] 1905, S. 254.

493 Reckwitz, A., Die Transformation der Kulturtheorien, 2000, S. 72f.

*„Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt. [...] Alles was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden.“*⁴⁹⁴

Das Modell geht von der Idee eines in sich geschlossenen Verbandes aus, der sich fundamental von anderen Kulturen unterscheidet und nahezu alle Bereiche des Lebens umfasst und insofern totalitären Anspruch hat. Reckwitz verweist hier auf die Genese der prinzipiellen Unterscheidung von Natur und Kultur, die besonders in der im anglo-amerikanischen Bereich aufkommenden Disziplin der ‚Anthropologie‘ oder Ethnologie geprägt wird. Durch die klassische Kulturdefinition von Edward B. Tylor:

*„Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.“*⁴⁹⁵

zeigt sich die Weite des Kulturbegriffs, der nun sowohl die Lebensweise selbst (customs, habits), deren ideelle und normative Voraussetzungen (knowledge, belief, morals) als auch die ‚künstlichen‘ Produkte und Artefakte umfasst, die in diesem Zusammenhang hergestellt werden (arts, law). Kultur ist damit nicht nur gleichbedeutend mit Zivilisation, sondern umfasst auch alles, was Menschen geschaffen haben und was somit über die Natur hinausgeht. Darin besteht auch die Schwäche dieses Kulturbegriffs, da er sich in seiner Gleichbedeutung mit Nicht-Natur als zu unterkomplex erwiesen hat, um soziales Verhalten angemessen zu beschreiben. Aus diesem Grunde wurde dieses Konzept in den modernen Kulturtheorien größtenteils in einen bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff überführt. Der Geschichtswissenschaftler und Philosoph Hamid Reza Yousefi und die Pädagogin Ina Braun betonen in ihren Ausführungen über den totalitären Kulturbegriff auch die diesem inhärente Gefahr eines Kulturfundamentalismus und einer Vorstellung von Reinheit einer ‚Rasse‘ oder eines Volkes, welche mit der jeweiligen Kultur in eins gesetzt wird.⁴⁹⁶ So verweisen sie auf die problematischen ethnographischen Berichte Malinowskis, der seine eigenkulturellen Erfahrungen zum alleinigen Maßstab zur Bewertung der von ihm beobachteten Kulturen gemacht habe. Auch Oswald Spengler vertrete, so Yousefi und Braun, in seinem Buch ‚Der Untergang des Abendlandes‘ einen totalitären Kulturbegriff, den er in sozialdarwinistischer Weise weiterentwickelt hin zu einer Vorstellung der notwendigen Ablösung von Kulturen durch die jeweils stärkere.⁴⁹⁷ Spengler beschreibt den „westeuropäisch-amerikanischen Kulturraum“ als den machtvollsten seiner Zeit, doch auch die deutsche Kultur sei Repräsentantin eines „Herrenvolkes“. Mit diesem Konzept sehen Yousefi und Braun die notwendige Legitimation gegeben, die Spenglers Zeitgenossen für Kriege und Kolonialismus als naturnotwendige Geschehnisse benötigten.

494 Herder, J. G. v., Philosophie der Geschichte, [1774] 1967, S. 44f.

495 Tylor, E. B., Primitive Culture, [1871] 1903, S. 1.

496 Yousefi, H. R./Braun, I., Interkulturalität, 2011, S. 17f.

497 In der Geschichte geht es nach Spengler „um das Leben, und immer nur um das Leben, die Rasse, den Triumph des Willens zur Macht [...] und nicht um den Sieg von Wahrheiten, Erfindungen oder Geld. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht: sie hat immer dem stärksten, volleren, seiner selbst gewisseren Leben Recht gegeben, Recht nämlich auf das Dasein.“ Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes, [1918/1922] 2006, S. 140.

Eine grundlegende Kritik an dieser totalitären Kulturkonzeption formuliert Niklas Luhmann,⁴⁹⁸ indem er einen differenztheoretischen Kulturbegriff entwickelt und sich damit eben wegen dieser Gefahren des Legitimierungscharakters von expansiver Machtausübung von diesem totalitären Kulturverständnis abwendete. Stattdessen geht er von einer gesellschaftlichen „Systemtheorie“ aus, in dem sich Systeme selbst hervorbringen und im Kontext der Gesellschaft dadurch real werden, dass sie mithilfe semantischer Unterscheidungen in unterschiedlichen Kontexten über ein Thema kommunizieren. Kultur ist bei Luhmann aber kein eigenes Teilsystem, sondern ein Nebenprodukt dieser kommunikativen Selbsterschaffung und -erhaltung dieses Systems. Talcott Parson⁴⁹⁹ hat dagegen eine klassische Konzeptualisierung von Kultur als funktional differenziertem Teilsystem innerhalb des sozialen Systems der Gesamtgesellschaft entwickelt, nach dem neben Kultur Politik, Wirtschaft und die „societal community“ die vier Teilsysteme der modernen Gesellschaft bilden. Der Kultur ordnet er die religiösen und Bildungsinstitutionen sowie Kunst und Wissenschaft zu. Diese „Treuhand“ produzieren die Symbolisierungen einer Gesellschaft neu bzw. reproduzieren diese. Dieses differenzierungstheoretische Kulturkonzept schlägt gegenüber der Ausweitung des Relevanzbereiches im totalitären Konzept also den entgegengesetzten Weg der Eingrenzung ein. ‚Kultur‘ entwickelt sich hier zu einem sozialen ‚Teilsystem‘, welches sich in institutionalisierter Form auf die Produktion, Verteilung und Verwaltung von Weltdeutungen intellektueller, künstlerischer, religiöser oder massenmedialer Art spezialisiert. Reckwitz problematisiert diesbezüglich, dass dieses differenzierungstheoretische Konzept nur sehr eingeschränkt im Sinne einer Kulturtheorie verwendet werden kann, da Kultur hier nicht als sozialtheoretische Kategorie zu stehen kommt, die auf notwendige symbolische Bedingungen jedes sozialen Handelns verweist, sondern auf ein bestimmtes Handlungsfeld reduziert ist.

Demgegenüber wird in den zeitgenössischen Kulturtheorien, wie Reckwitz darstellt, Kultur als „Komplex von Sinnsystemen“ verstanden bzw. im Sinne von „symbolischen Ordnungen“, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen oder einschränken. So verstanden meint Kultur dann jene Sinnsysteme, über die die Akteure im Sinne von geteilten Wissensordnungen verfügen und die sich in spezifischem sozialen Handeln auswirken. Als einen prominenten Vertreter dieses Kulturbegriffes nennen Yousefi und Braun Clifford Geertz, der Kultur fasst als:

„ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“⁵⁰⁰

Mit dieser Definition wird deutlich, dass der bedeutungs- und wissensorientierte Ansatz mit dem Begriff Kultur ein Kollektivphänomen beschreibt, das sich in öffentlich wahrnehmbaren Symbolen zeigt, die in eine gemeinsame soziale Handlungspraxis eingehen und sowohl Werte, Normen und Weltbilder als auch Muster und Standards des alltäglichen Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Handelns umfasst. Es unterscheidet sich damit sowohl von der Vorstellung von Kultur als normativem Lebensentwurf als auch von der Idee von

498 Vgl. dazu Luhmann, N., Die Kunst der Gesellschaft, 1999; Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1997.

499 Vgl. etwa Parsons, T., Outline of the Social System, 1961.

500 Geertz, C., Dichte Beschreibung, 1987, S. 46.

Kultur als abgrenzbarem Subsystem neben anderen Teilbereichen der Gesellschaft. Vor allem aber löst es einen weithin verbreiteten Kulturbegriff ab, der von einem totalitären Verständnis im Sinne einer Nicht-Natur ausgeht, nach dem vor allem die Gewohnheiten, Traditionen und kulturellen Produkte einer Gesellschaft als Kultur verstanden werden. Stattdessen hat dieser Ansatz eine phänomenologisch-hermeneutische Ausrichtung, die davon ausgeht, dass soziales Handeln innerhalb einer bestimmten Gruppe auf einem impliziten geteilten Wissen beruht, welches sich in Symbolen ausdrückt und aus Perspektive des Handelnden durch dessen Verankerung in diesem Wissenssystem intuitiv verstanden wird. Aufgabe der Sozialwissenschaften ist es dabei, dieses Wissen und die damit verbundenen Symbole aufzudecken und nachvollziehbar zu machen. Yousefi und Braun weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch dieses Kulturverständnis sich der Problematik nicht gänzlich erwehren könne, durch die unvermeidliche Eigenperspektive der Betrachterin einen vermeintlich objektiven Standpunkt einzunehmen, der eine Position der Überlegenheit suggeriere. Auch bestünde – wie bei allen hier vorgestellten Kulturentwürfen – die Gefahr der Essentialisierung von Kultur, sodass innere Differenzierung einer als Wissenssystem verstandenen Kultur oder deren Weiterentwicklung zu wenig Beachtung fänden. So werde Kultur häufig weiterhin im Sinne von Nationalkultur oder „Kulturkreis“ als homogener, in sich kohärenter Zusammenhang dargestellt. Als Beispiel nennen sie etwa die populäre Darstellung „des Westens“, für den bestimmte Werte wie etwa Aufklärung, Individualismus, Menschenrechte, freie Meinungsäußerung oder Gleichstellung der Geschlechter als repräsentativ erachtet werden, während „der Osten“ oder „der Islam“ als ebenfalls in sich geschlossener Kulturzusammenhang vorgestellt würde, der die gegenteiligen Werte (etwa Zensur oder Patriarchat) verkörpere. In diesem Zusammenhang kann auch die Vorstellung von „Kulturstandards“ wie sie von dem Psychologen Alexander Thomas in die Diskussion gebracht und von dem Kulturwissenschaftler Geert Hofstede weiterentwickelt wurden, genannt werden. Darunter versteht Thomas

„alle Arten des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns [...], die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich persönlich und andere als normal, selbstverständlich, typisch und verbindlich angesehen werden. Eigenes und fremdes Verhalten wird auf der Grundlage dieser Kulturstandards beurteilt und reguliert.“⁵⁰¹

Hofstede erstellte diesbezüglich in einer sehr breit angelegten Studie entsprechende statistische Werte von national festgelegten Kulturen zu verschiedenen Einstellungen wie etwa zu Machtunterschieden, Individualismus- und Kollektivismusvorstellungen oder Geschlechterverhältnissen.⁵⁰² Auch durch dieses Projekt der Konzeptualisierung von als repräsentativ gedachten Kulturstandards wird ein Kulturverständnis vertreten, welches von einer grundsätzlichen Homogenität und Abgeschlossenheit verschiedener Gruppen ausgeht.⁵⁰³

501 Thomas, A., Kulturverständnis, 2004, S. 151.

502 Hofstede, G., Culture's Consequences, 2001.

503 Dabei ist zu betonen, dass die Vertreterinnen des Konzeptes der Kulturstandards darauf verweisen, dass die Ergebnisse ihrer Studien einer Vorstellung von zusammenhängenden ‚Kulturräumen‘, wie etwa ‚dem Westen‘ oder ‚der islamischen Kultur‘ widersprechen. So unterschieden sich die Werte der verschiedenen Kulturstandards etwa zwischen Ländern wie Deutschland und Österreich so stark, dass von einem solchen gemeinsamen ‚Kulturraum‘ nicht gesprochen werden könne (vgl. Ibid.; Lavric, E., Interlinguale und interkulturelle Missverständnisse, 2002). Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob dieses Ergebnis auch erzielt würde, wenn Werte unterschiedlicher Gruppen innerhalb von Nationalstaaten gemessen und verglichen würden, was in der Konsequenz die Frage nach einer sinnvollen und angemessenen Grenzziehung von ‚Kulturen‘ mit sich bringen würde.

Dagegen schlagen Yousefi und Braun in Anlehnung an die Konfigurationstheorie des Soziologen Dieter Senghaas ein Modell vor, welches die innere Diversität von bestimmten Gruppen wie etwa Nationen in den Vordergrund stellt und somit in der Lage ist, die stete Aushandlung der Ordnung zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb einer Nation und damit die Prozesse des sozialen Wandels deutlich zu machen.⁵⁰⁴ Ebenso geht mit dieser Theorie die These einher, dass interne Unterschiede teilweise gravierender sind als die Divergenzen zwischen unterschiedlichen Nationen. Somit sei es angemessener den „Kulturkampf“ nach Huntington'scher Diktion innerhalb einer Kultur zu verorten anstatt ihn als Geschehen zwischen verschiedenen Nationen oder als ‚Kulturkreisen‘ gedachten Zusammenhängen anzusiedeln. Mit Senghaas geht Yousefi davon aus, dass ein solcher „Kampf der Kulturen“ mehr der politischen Instrumentalisierung von Kulturkonstruktionen dient, als er in der Lage ist, ein angemessenes Bild der Wirklichkeit zu liefern.⁵⁰⁵

Für ihr Interkulturalitätskonzept gehen Yousefi und Braun also von der Vorstellung eines hybriden Kulturbegriffes aus, in dem „das Eigene und das Andere ineinandergreifen, sich ergänzen, sich voneinander absetzen oder unterscheiden“⁵⁰⁶. Für die Fremdbegegnung bedeutet dies, dass sowohl Divergenzen als auch Konvergenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden⁵⁰⁷ bestehen und erlebt werden, die sich auf unterschiedlichen Ebenen des sozialen Lebens manifestieren. Dabei spielt die eigene Identität eine wichtige Rolle, die sich einerseits auf die eigene Person, andererseits auf die jeweilige Bezugsgruppe bzw. -gruppen bezieht und somit verschiedene Punkte des Anschlusses und der Abgrenzung von dem, was als fremd wahrgenommen wird, entstehen. Eine Vorstellung, nach der das Fremde als monolithischer Block im Sinne einer völlig andersartigen Kultur verstanden wird, lehnen die Autorinnen ab:

„Die ausschließliche Orientierung an einem Identitäts- oder Differenzmodell als endgültig verhindert den spezifischen Charakter, Eigenes im Anderen und Anderes im Eigenen zu erkennen und zu verstehen. Wer so verfährt, stigmatisiert in der Regel das Andere unmittelbar zum Exoten, ohne sich dessen bewusst zu sein, von der anderen Seite selbst als Exot bezeichnet werden zu können.“⁵⁰⁸

Ein solcher „Exotismus“ nehme den Anderen nicht in dessen Bezugssystem wahr, sondern betrachte ihn ausschließlich aus einer abgrenzenden ethnozentrischen Perspektive, durch die dieser als „radikal verschieden“ erscheine.

Der Religions- und Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier knüpft mit seiner „Hermeneutik des Fremden“ ebenfalls an Kulturkonzepte an, die von einer grundsätzlichen gegenseitigen Angewiesenheit verschiedener Kulturen ausgehen. Diese fasst er unter dem Begriff „Komplementaritätsmodell“ zusammen. Allerdings kritisiert er, dass die Mehrzahl der dieser Art konzipierten Kulturmodelle das Fremde vor allem als Ergänzung des Eigenen wahrnehmen, welches allein dem Zwecke der Selbsterkenntnis bzw. der Kompensation von Defiziten diene und somit in das Eigene inkorporiert und vereinnahmt würde. Aus diesem Grund

504 Yousefi, H. R./Braun, I., Interkulturalität, 2011, S. 21-23.

505 Vgl. auch Senghaas, D., Zivilisierung wider Willen, 1998, S. 135–196.

506 Yousefi, H. R./Braun, I., Interkulturalität, 2011, S. 50.

507 Yousefi und Braun lehnen diesen Begriff als pejorativ ab und bevorzugen den Begriff ‚der/das Andere‘, welcher eine inhärente Nähe ausdrücke. Im Folgenden wird aber dennoch auch der Begriff des ‚Fremden‘ benutzt, da ich auch im Begriff des ‚Anderen‘ eine problematische grundsätzliche binäre Abgrenzung sehe und insofern keine Aufhebung der den Begriffen innewohnenden Problematiken durch die Ersetzung erkenne.

508 Ibid., S. 48.

de ist ein wichtiges Element seines Modelles von Interkulturalität – anders als bei Yousefi und Braun – von einer grundsätzlichen Unterschiedenheit von Eigenem und Fremden auszugehen. Wird dies vernachlässigt, besteht für Sundermeier immer die Gefahr der Vereinnahmung des Fremden und der simplifizierenden Aneignung. Einzig in der Dialogik Martin Bubers sieht Sundermeier Ansätze, ein solches auf das Eigene ausgerichtete Verständnis des Fremden zu überwinden und stattdessen eine Spannung zwischen einer Akzeptanz des Anderen als „wirklich Fremdem“⁵⁰⁹ und einer Zuordnung des Fremden zum Eigenen zu halten. Diese Vorstellung von Interkulturalität, welche von einer grundsätzlichen Alterität bei gleichzeitigem Festhalten an der Zusammengehörigkeit von Eigenen und Fremden ausgeht, nennt Sundermeier „homöostatisches Modell“. In diesem Modell geht er davon aus, dass die eigene Identität nur in Differenz und Bezug zu fremden Identitäten konstituiert werden könne. Wie bei voneinander abhängigen, aber dennoch getrennten Zellen fände zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein „osmotischer Austausch“ – aber keine Synthese oder Verschmelzung – statt, durch welchen die Zellen sich gegenseitig stabilisierten. Die Wände zwischen diesen beiden Zellen konstituieren das Eigene, wobei sie gleichzeitig eine Trennung und eine Verbindung zum Anderen herstellten:

„Der anderen ist nicht mit mir identisch und kann es nie werden, denn das würde ihn und mich unserer Identität berauben. Der andere ist weder alter ego noch der Fremde, zu dem ich keine Beziehung habe.“⁵¹⁰

Dabei sind die Wände dieser Zellen nicht als Mauer zu verstehen, sondern als „Beziehungsfeld“, welches das Individuum in ein Wir einbinde, in eine „Vielfalt pluralen Austauschs“. Daraus ergibt sich eine Vorstellung der Komplementarität menschlicher Identität, so dass nach Sundermeier das eigene Selbst nicht ohne den Anderen zu denken ist und umgekehrt, woraus unaufkündbare Zusammengehörigkeit und Aufeinanderangewiesensein resultiert, welche Fremdheit und Vertrautheit, Nähe und Distanz nur in eins denken lassen. Dabei handele es sich nicht um ein „Sein für andere, sondern um das Sein mit anderen“⁵¹¹.

In Abgrenzung zu Modellen der Interkulturalität, wie etwa Sundermeier sie skizziert, und in ähnlicher Weise wie Yousefi und Braun sowie Senghaas Kultur und die Begegnung zwischen Kulturen beschreiben, schlägt Wolfgang Welsch ein Konzept vor, welches er als Transkulturalität bezeichnet. Damit greift er auf den Begriff der Transkulturation zurück, der in den 1940er Jahren vom afro-kubanischen Historiker, Politologen und Kulturanthropologen Fernando Ortiz geprägt wurde. Grund für diesen terminologischen Wechsel ist die Einschätzung, dass – trotz Bemühungen der Vertreterinnen von Interkulturalität, dieser Gefahr zu entgehen – deren Konzepte weiterhin von einem homogenen, von Reinheit und Abgeschlossenheit geprägten „Kugelmodell“ von Kultur ausgingen. Solange dies der Fall sei, bestünde die Problematik, dass einerseits Kommunikation zwischen oder Kooperation von Kulturen innerhalb dieses Modells im Grunde unmöglich sein müsste, da sich die vorgestellten Kugeln notwendigerweise gegenseitig abstießen, und andererseits die Realität der faktischen Vermischung und Verwebung unterschiedlicher Kulturen ignoriert würde. Aus diesem Grunde plädiert er für eine Vorstellung von Kultur, die statt von der Figur der Kugel von einem „Ge-

509 Sundermeier, T., Den Fremden verstehen, 1996, S. 75.

510 Ibid., S. 134.

511 Ibid., S. 132. Damit grenzt Sundermeier sich gegen das Diktum Bonhoeffers ab, das auch später von Ernst Lange übernommen wurde: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (DBW 8, S. 560).

flecht“ ausgeht. Der Religions- und Missionswissenschaftler Klaus Hock beschreibt entsprechend den Prozess der Transkulturation als

„Zerstörung‘ der (oftmals statisch gedachten) Bestandteile ‚reiner‘ Kulturen und überlieferter Traditionen im Prozess der Veränderung und Neuschaffung. Konstitutiv für den transkulturellen Ansatz ist die Einsicht, dass Kultur als weder statisch noch in sich geschlossen begriffen wird: Kultur gilt als etwas Konstruiertes, als diskursiv Geschaffenes, das in Interaktionsprozessen verändert wird und sich ständig erneuert.“⁵¹²

So verstanden beinhalten Prozesse der Transkulturation sowohl die Aufnahme als auch den Verlust und die Neuschaffung von Kulturphänomenen, so dass ‚Kultur‘ als ein in stetiger Veränderung befindlicher Aushandlungsprozess betrachtet werden muss.

Zwar sei es durchaus legitim, so Welsch, die Prozesse, die zur einer verstärkten Transkulturalisierung der Welt führten zu kritisieren, – hier nennt Welsch vor allem die kapitalistische Ökonomie, die machtvoll und oftmals unterdrückerisch voranschreite – doch müsse das Ergebnis der zunehmenden Vermischung und der teilweise kreativen Aneignung verschiedenster kultureller Muster wahrgenommen und akzeptiert werden. Diese Vermischung sieht er einerseits auf der Makroebene verwirklicht, worunter er eine Hybridisierung von Kulturen versteht, die sich auf den Ebenen der Bevölkerung, der Wirtschaft und der vorhandenen Information innerhalb einer Gesellschaft niederschlägt. Andererseits sei auch die Mikrobene, die kulturelle Prägung von Individuen, in der Gegenwart als transkulturell zu fassen, da der oder die Einzelne heutzutage mit weitaus mehr kulturellen Mustern konfrontiert sei, als dies noch vor einer Generation der Fall gewesen sei.⁵¹³ Dies erleichtere dem Individuum den Umgang mit der gesamtgesellschaftlichen Transkulturalität, da es durch diese Aufnahme diverser kultureller Praktiken und Manifestationen auch vermehrt Anschlusspunkte für verschiedenste Phänomene ausbilden könne. Dies befördere nach Welsch einen konstruktiven und inklusiven Umgang mit „Fremden“ und verringere das Bedürfnis nach Abwehr und Ausschluss. In den Ideen von Multikulturalität und Interkulturalität sieht er dagegen weiterhin das Kulturmodell der Kugel perpetuiert, das im ersten Fall innerhalb einer Gesellschaft von getrennten, abgeschlossenen Kulturen ausgeht, im letzten zwischen verschiedenen Gesellschaften. Das hermeneutische Bemühen innerhalb dieser Modelle sieht er als von vornherein müßig, da das Modell an sich davon ausgehe, dass Verstehen immer nur innerhalb eines Systems möglich sei:

„Das Interkulturalitätskonzept verfügt durch seinen ersten Zug – die Unterstellung einer ganz anderen, eigenartigen und homogenen Verfasstheit der anderen Kulturen – die Erfolgsmöglichkeit all seiner weiteren, auf interkulturellen Dialog zielenden Schritte. Die antiquierte Fiktion inkommensurabler Kulturen ruft den Wunsch nach interkulturellem Dialog hervor und verurteilt ihn zugleich zum Scheitern.“⁵¹⁴

Die Gefahr einer Uniformierung aller Gesellschaften im globalen Zusammenhang sieht Welsch durch die von ihm diagnostizierte Transkulturalisierung nicht gegeben. Stattdessen verlagere sich die Verschiedenheit ver-

512 Hock, K., Religion als transkulturelles Phänomen, 2002, S. 71.

513 Allerdings geht Welsch davon aus, dass eine Kultur im Sinne einer von Reinheit und Abgeschlossenheit geprägten Kugel niemals der Wirklichkeit entsprochen habe. Vielmehr habe es schon immer Prozesse der Vermischung und der Transkulturalisierung gegeben. Hier zitiert Welsch Edward Said: „Alle Kulturen sind hybrid; keine ist rein; keine ist identisch mit einem ‚reinen‘ Volk; keine besteht aus einem homogenen Gewebe“. Said, E. W., Kultur und Identität, 1996, S. 24. Das Ausmaß der Transkulturalität und die weltweite kulturelle Durchdringung sei jedoch in den letzten Jahrzehnten stark gestiegen.

514 Welsch, W., Was ist eigentlich Transkulturalität?, 2010, S. 50.

mehrt auf die Ebene der Individuen bzw. Gruppen innerhalb einer Gesellschaft, die allerdings in einen Gesamtzusammenhang eingebettet seien, der von zunehmender Gemeinschaft geprägt sei. Darin sieht Welsch besonderes Potential für eine „Weltinnengesellschaft“ bzw. eine „friedlichere Weltgesellschaft“.

Die Theologin Annegreth Schilling greift dieses Kulturmodell von Welsch auf, grenzt sich aber auch von diesem ab, da sie auch hier die Gefahr sieht, letztlich doch wieder eine Vorstellung von Kultur zu perpetuieren, die die Idee einer in sich geschlossenen Entität birgt. Zwar wendet sich Welsch explizit von einem solchen ab, sieht dies aber als Ergebnis eines globalen Prozesses, dessen ursprüngliche Ausgangslage er durchaus als von voneinander grundsätzlich unterschiedenen, gleichsam abgeschlossenen ‚Kulturen‘ geprägt sieht. Besonders für den Bereich der internationalen Ökumene plädiert Schilling stattdessen dafür, den Begriff der Kontextualität zu verwenden, wie ihn der Theologe Robert Schreiter geprägt hat, statt den der Kultur. Schreiter formuliert Kontextualität als Beachtung der Identität in einer globalisierten Welt, womit er die Wahrnehmung kontextueller Eigenheiten und Besonderheiten versteht bei gleichzeitiger Beachtung von deren globalen Verflechtungen, innerhalb derer sich diese Identität entfaltet.⁵¹⁵ Schilling betont, dass der Begriff des Kontextes den Begriff der Kultur transzendiert, da er nicht nur kulturelle Identitäten umfasst, sondern auch andere Dimensionen wie etwa die konfessionelle oder auch die politische oder wirtschaftliche Situation von Personen und Gruppen in den Blick nimmt. Darauf aufbauend schlägt Schilling vor, statt von Transkulturalität von Transkontextualität auszugehen:

„Mit dem Begriff der Transkontextualität ist daher im Gegenüber zur Transkulturalität insofern eine weiterführende Terminologie gegeben, als sie die gegenseitige Bezogenheit der unterschiedlichen Kontexte konstruktiv aufnimmt und eine analytische Kategorie zur Beschreibung des Aufeinandertreffens unterschiedlich kontextuell geprägter Kirchen, Konfessionen und theologischer Strömungen im internationalen ökumenischen Zusammenhang darstellt.“⁵¹⁶

Schilling betont, dass Transkontextualität so verstanden in der Lage sei, die Orte, von denen aus gesprochen und gehandelt wird, in ihrer Multidimensionalität wahrzunehmen und neben kulturellen auch historische, politische und strukturelle Ausgangslagen zu berücksichtigen und gleichzeitig die Verwobenheit der verschiedenen Kontexte in einer globalisierten, auf vielfache Weise verbundenen Welt mitzudenken. Einem als transkontextuell verstandenen Dialog – etwa im internationalen ökumenischen Zusammenhang – sei es so möglich, Differenz und Relation bzw. Partikularität und Universalität in einer konstruktiven Spannung zueinander zu halten.⁵¹⁷

515 Vgl. Schreiter, R. J., Die neue Katholizität, 1997.

516 Schilling, A., Revolution, Exil und Befreiung, 2016, S. 247.

517 Schilling bezieht sich hier wiederum auf das Transkulturalitätskonzept von Eske Wollrad, vgl. Wollrad, E., Zur Ästhetisierung des Partikularen, 2003. Auch Walter Sparn schlägt mit dem Begriff der „Transdifferenz“ eine Loslösung vom Begriff der Inter- oder Transkulturalität vor, da er eine (teilweise) Aufhebung einer dichotomischen Gegenüberstellung zweier Gruppen sowie der Möglichkeit eindeutiger Zuordnungen beobachtet. Deswegen bestreitet er „die bis heute nicht ins Unrecht gesetzte Annahme, dass interkulturelle Kommunikation nicht nur im binären Schema von ‚wir‘ und ‚die Anderen‘, also in Differenz oder Opposition von ‚Identität‘ und ‚Alterität‘ verläuft, dass vielmehr in komplexen Situationen und nichtlinearen Prozessen gewisse Phänomene auftreten, in denen die das jeweilige System regierende binäre Ordnungslogik zwar nicht einfach verschwindet, jedoch praktisch und vorübergehend nicht mehr alleingeltend wirksam ist: Phänomene der individuellen, vielleicht auch kollektiven Mehrfachzugehörigkeit, der Überlagerung, der relativen Unentschiedenheit, der vagen oder oszillierenden Zwischenbefindlichkeit, auch des Zögerns und Schwebens. Für die gemeinsame oder doch vergleichbare Struktur solcher Phänomene [...] wurde der Ausdruck ‚Transdifferenz‘ gebildet.“ Sparn, W., Einleitung, 2008, S. 12.

Ein solches Verständnis macht die Annahme von Nationalkulturen oder gar transkontinentalen Kulturkreisen zusätzlich fragwürdig. Auch die Kulturwissenschaftlerin Joana Breidenbach und der Anthropologe Pál Nyíri grenzen sich von einem solchen ab und machen – ähnlich wie Schilling – darauf aufmerksam, dass es für eine sinnvolle Herangehensweise bezüglich der Begegnung des Eigenen mit dem Fremden notwendig ist, auch soziale Bezugsgrößen wie etwa unterschiedliche Bildungs- oder wirtschaftliche Hintergründe, den soziale Status, religiöse Zusammenhänge, generations- oder auch genderspezifische Faktoren in den Blick zu nehmen.⁵¹⁸ Angesichts dieser Vielfalt verschiedener Einflüsse, die für die Ausbildung unterschiedlicher Sinnsysteme und symbolischer Ordnungen sowie für die daraus resultierenden Handlungsweisen relevant sein können sowie der häufigen Praxis demgegenüber sehr umfassende Zusammenhänge, wie ‚der Westen‘ oder ‚der Islam‘ als Kultur zu bezeichnen, erweise sich – so Breidenbach und Nyíri – eine trennscharfe Verwendung des Begriffs ‚Kultur‘ als zunehmend erschwert. Die klassische Definition von Geertz von Kultur als Bedeutungs- und Wissenssystem, welches sich über symbolische Formen ausdrückt, erscheint hier zwar weiterhin als angemessen, da sie es zulässt, Kultur unabhängig von nationalen Zusammenhängen zu denken, doch stellt sich angesichts der Multifaktorialität des menschlichen Denkens und Handelns die Frage, ob der Begriff der ‚Kultur‘ nicht zugunsten eines multidimensional verstandenen Begriffs der ‚Kontextualität‘ verabschiedet werden sollte.

Dieser Überblick über verschiedene Vorstellung von Kultur und davon, wie die Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden theoretisch zu fassen ist, hat gezeigt, dass insbesondere eine Vorstellung von Kulturen als homogenen, abgeschlossenen Zusammenhängen, die sich vor allem durch Differenz auszeichnen, stark kritisiert wird. Ob und wie allerdings eine Kultur zur anderen abgegrenzt werden kann und wie der Zusammenhang zwischen verschiedenen Gruppen, in denen bestimmte Bedeutungsmuster und -ordnungen herrschen, zu denken ist – als partielle Konvergenzen, als durch osmotische Wände verbundene Zellen, als Verflechtung von Kulturen oder von verschiedenen multifaktoriell geprägten Kontexten – darüber besteht weiterhin Uneinigkeit. Angesichts der Komplexität von Gruppenidentitäten und der Schwierigkeit der trennscharfen Anwendung des Begriffs ‚Kultur‘ erscheint die Konzeptualisierung von Sinnsystemen und symbolischen Ordnungen als miteinander verflochtenen Kontextualitäten als sinnvoll.

7.1.4 Typische Ordnungen des Eigenen und des Fremden

Nun stellt sich die Frage, wie sich solche Gruppen, ob sie nun als durch ‚Kultur‘ oder durch ihre gemeinsame ‚Kontextualität‘ geprägt gesehen werden, typischerweise in der Praxis und im Gegenüber zu einander konstituieren, konstruieren und miteinander in Beziehung treten. In diesem Abschnitt werfen wir also einen Blick auf das Fremde, das als Gruppe wahrgenommen und behandelt wird und weniger auf das Individuum, wie etwa Simmel und Park es getan haben. Dazu sollen verschiedene Dimensionen des Verhaltens zwischen verschiedenen Gruppen und der Einstellungen, die diese Gruppen zueinander häufig ausbilden, betrachtet werden.

⁵¹⁸ Breidenbach, J./Nyíri, P., Maxikulti, 2008.

7.1.4.1 Intergruppenverhalten und soziale Identität

Die klassische Theorie, mithilfe derer das Verhalten von Gruppen zueinander untersucht und beschrieben wird, ist die Theorie des Intergruppenverhaltens und der sozialen Identität, wie sie maßgeblich von den Sozialpsychologinnen Carolyn und Muzafer Şerif⁵¹⁹ und darauf aufbauend von John Charles Turner und Henri Tajfel⁵²⁰ entwickelt wurde. Das Grundmodell dieser Vorstellung lässt sich schon auf die Anfänge der Soziologie zurückverfolgen, so hat bereits der in Österreich lebende polnisch-jüdische Jurist Ludwig Gumplowicz Anfang des 20. Jahrhunderts die These aufgestellt, dass Ablehnung bestimmter Gruppen und Vorurteile maßgeblich durch das Gruppengefühl eines ‚Wir‘ erzeugt werden bzw. dass umgekehrt durch das Wir-Gefühl gestärkt werde. Auch der Schöpfer des Begriffes ‚Ethnozentrismus‘, der US-amerikanische Soziologe William Graham Sumner, hat zur gleichen Zeit beobachtet, dass ethnische Gruppen dazu tendieren, ihre eigene In-Group auf unangemessene Weise aufzuwerten und ihren Angehörigen Sympathie zukommen zu lassen und gleichzeitig Mitglieder von Out-Groups abzulehnen und abzuwerten. Typisch für diese Haltung sei, dass trotz großer objektiver Unterschiede zwischen den verschiedenen Mitgliedern der In-Group bei gleichzeitig bestehenden großen Übereinstimmungen zwischen diesen und den Mitgliedern der Out-Group davon ausgegangen wird, dass die Out-Group eine homogene Größe darstelle und dass sie sich von der In-Group maßgeblich unterscheide.⁵²¹ Darauf aufbauend haben Carolyn und Muzafer Şerif nach mehreren sogenannten ‚Ferienlagerexperimenten‘, die sie als ‚realistische Gruppenkonflikte‘ inszenierten, bei denen zufällig erstellte Gruppen miteinander in Konkurrenz um das gleiche Ziel gesetzt wurden, die These aufgestellt, dass die reine Gruppenzugehörigkeit die Aufwertung der eigenen und die Ablehnung und Abwertung anderer Gruppenmitglieder noch nicht erklären. Stattdessen sei es von entscheidender Bedeutung, ob gemeinsame oder konkurrierende Interessen verfolgt würden. Der Sozialpsychologe Morton Deutsch⁵²² hat im Anschluss an diese Experimente sowohl Bedingungen für den Ausbruch von Intergruppenkonflikten als auch deren Konsequenzen für das Verhältnis der Mitglieder der In-Group formuliert. So sei es für das Aufkommen von Intergruppen-Konflikten zunächst notwendig, dass Kontakt bestünde und dass der Unterschied der Gruppen sichtbar sei (z.B. in Form physischer Unterschiede oder der Möglichkeit, eine Einordnung gemäß bestehender Stereotype vorzunehmen). Des Weiteren beförderten Verteilungskämpfe und Wettbewerbssituationen das Ausbrechen von Konflikten sowie sozialer Wandel und das Bestehen von Überlegenheitsvorstellungen. Die dadurch aufkommende Bedrohungssituation bewirke eine verstärkte Feindseligkeit gegenüber der Out-Group, eine wachsende Intragruppensolidarität bzw. -kohäsion, die Vernachlässigung von internen Konflikten, eine überhöhte Wahrnehmung der in-Group-Tugenden, eine überhöhte Einschätzung der Out-Group-Untugenden sowie eine stärkere Intoleranz gegenüber Abweichlern in der eigenen Gruppe.

519 Vgl. etwa Şerif, M., *Group Conflict and Co-operation*, 1966 und Şerif, M./Şerif, C. W., *Social Psychology*, 1969.

520 Vgl. Tajfel, H./Turner, J. C., *The Social Identity Theory*, 1986 und Tajfel, H./Stroebe, W., *Gruppenkonflikt und Vorurteil*, 1982.

521 Vgl. zu dieser Darstellung Gumplowiczs und Sumners Fischer, L./Wiswede, G., *Grundlagen der Sozialpsychologie*, 2009, S. 724f.

522 Vgl. Deutsch, M./Lueckert, H. R., *Konfliktregelung*, 1976.

Diese Theorie des Intergruppenkonflikts wurde in der Folge von Tajfel und Turner weiterentwickelt und zur Theorie der sozialen Identität verändert. Soziale Identität beschreibt nach dieser Theorie ein subjektives Wissen darum, einer bestimmten Gruppe anzugehören, wobei diese Zugehörigkeit nicht die gesamte Identität ausmacht, sondern nur einen Teil dieser personalen Identität prägt. Die soziale Identität kann sich je nach Situation ändern, da sie maßgeblich vom jeweiligen Kontext abhängig ist, weswegen langfristige und kurzfristige soziale Identitäten bei ein und derselben Person bestehen können. Diese Theorie kann mit Hilfe von drei Grundannahmen dargestellt werden: Erstens ist von einem grundsätzlichen Bedürfnis aller Menschen nach positiver Selbstbewertung auszugehen. Zweitens erlaubt die subjektive Zugehörigkeit zu einer Gruppe eine Ableitung positiver oder negativer Bewertung der eigenen sozialen Identität in Abhängigkeit von der relativen Bewertung dieser Gruppe in der Gesellschaft. Mittels sozialer Vergleiche zwischen der eigenen und fremden Gruppe soll möglichst eine positive soziale Identität hergestellt bzw. aufrechterhalten werden. Verglichen werde dabei entsprechend relevant erscheinender Kriterien, die typischerweise den sozialen Status einer Gruppe und ihre Machtposition in der Gesellschaft umfassen. Je mehr die aus diesem Vergleich resultierende jeweilige gesellschaftliche Position als illegitim angesehen wird und mit sozialer Unsicherheit verbunden ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass Mitglieder der Gruppe versuchen, eine Veränderung der sozialen Bewertung ihrer Gruppe zu erreichen. So ist mit einer Position niedrigen gesellschaftlichen Status' meist eine negative soziale Bewertung verbunden, die von den Gruppenmitgliedern versucht wird positiv zu verändern. Um eine solche positive Distinktheit herzustellen, wählen Gruppenmitglieder verschiedene Strategien, zu denen zum Beispiel Segregation, sozialer Wettbewerb oder soziale Mobilität gehören. Dazu ist ein ausreichendes Maß an gesellschaftlicher Macht notwendig und solche Veränderungsprozesse bringen in der Regel Konflikte mit sich, die gegebenenfalls auch gewalttätig ausgetragen werden. Allerdings muss ein geringer Status nicht zwangsläufig als illegitim angesehen werden. Verschiedene gesellschaftliche Faktoren können dazu beitragen, das Bedürfnis nach Verbesserung des Status auszuschalten, etwa zwischen Schülerinnen und Lehrerinnen oder im Rahmen traditioneller Gesellschaften mit starken Klassenstrukturen, wie etwa im indischen Kastenwesen. Relevant ist dabei die Frage, ob eine Situation als sicher im sozialen System angesehen wird (Tajfel spricht in diesem Zusammenhang von einer „sicheren sozialen Identität“) und ob dieses System ein konkurrierendes ist. Egalitär und demokratisch angelegte Gesellschaften tendieren entsprechend eher dazu, dass Statuspositionen in Frage gestellt werden.

Drittens besteht eine grundsätzliche Tendenz der ‚sozialen Kategorisierung‘ menschlicher Gruppen, was bedeutet, dass Mitglieder anderer Gruppen als sehr viel andersartiger eingeschätzt und entsprechend distanzierter behandelt werden, als die Angehörigen der eigenen Gruppe, wie schon Sumner in seinen Beobachtungen postulierte. Dies geschieht in der Regel in Form von Stereotypisierungen, die bewirken, dass der wahrgenommene Unterschied zwischen der In-Group und der Out-Group maximal erhöht wird. Durch emotionale Anspannung, wie Angst oder Wut, wird diese Dynamik zusätzlich verstärkt. In weiteren Experimenten hat Tajfel darstellen können, dass dieses Bedürfnis nach Maximierung des Unterschieds zwischen Gruppen auch auftritt, wenn Gruppen anhand willkürlicher Kriterien zusammengestellt wurden und die je-

weiligen Gruppen nicht in Konkurrenzsituationen zueinander gebracht werden. Auch konnte er aufzeigen, dass dieses Bedürfnis im Zusammenhang mit Intergruppenprozessen größer ist, als der Wunsch eine größtmögliche Gleichheit und sogar als das Bestreben, den größtmöglichen Vorteil für die eigene Gruppe (unabhängig von dem der Fremdgruppe) zu erzielen. Gleichzeitig kann auch ein sogenannter Intraklasseneffekt beobachtet werden, der bewirkt, dass die Ähnlichkeit der Mitglieder der verschiedenen Gruppen überschätzt wird, insbesondere die der jeweiligen Out-Group. Während die eigene Gruppe erst durch den direkten Vergleich mit der Out-Group als eher homogen gesehen wird und die Mitglieder ansonsten viele Differenzierungen und Abstufungen bestimmter Eigenschaften und Verhaltensweisen wahrnehmen, werden die Mitglieder der Out-Group grundsätzlich als eher ähnlich eingeschätzt.

Ob nun die reine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe schon zu ablehnenden und abwertenden Einstellungen und Verhaltensweisen führt (wie die Experimente von Tajfel suggerieren) oder ob erst bestimmte weitere Bedingungen hinzutreten müssen, wie Deutsch sie formuliert hat und wie die Ferienlagerexperimente der Şerifs es nahelegen, ist unter den Vertreterinnen der Theorie der sozialen Identität umstritten. Die Experimente, die der Soziologe Chester Insko und andere⁵²³ durchführten, weisen darauf hin, dass bei willkürlich ausgewählten Gruppen zunächst lediglich ein nicht-kooperatives Verhalten zu beobachten ist und erst äußere Faktoren, wie etwa die Überzeugung, dass die Out-Group egoistische Motive verfolge, zu feindseligen Strategien führe. Allerdings konnte bestätigt werden, dass sich Individuen insgesamt kooperativer verhalten als Gruppen. Ein explizit kooperatives Verhalten zwischen Gruppen, welches nicht durch eine spezifische gemeinsame Interessenslage bestimmt ist, wird allerdings von keiner der Studien nahegelegt.

Tajfel und Turner haben im Anschluss an ihre Experimente und Ergebnisse auch Strategien zum Umgang mit den dargestellten Intergruppen-Dynamiken formuliert, die sie „Strategien zur Konfliktbewältigung“ nennen und die im Folgenden dargestellt werden sollen. Wie bereits oben erwähnt gehört dazu die „sichere soziale Identität“, in der eine sozial unterlegene, objektiv diskriminierte Gruppe ihre Situation akzeptiert, weil ein Bewusstsein von Alternativen der Machtverhältnisse nicht gegeben ist. Fischer und Wiswede sprechen hier von „Internalisierung einer negativen Identität“⁵²⁴. Folgen einer solchen gesellschaftlichen Konstellation sind häufig Ghettobildungen oder die Ausbildung von Subkulturen, die meist auch mit der Entwicklung eigener Wertesysteme sowie spezifischer sozialer und kultureller Regeln einhergehen. Dies hat den positiven Effekt, dass die diskriminierte Gruppe sich der selbstbildschädigenden Auseinandersetzung mit der statushöheren Gesellschaftsschicht entziehen kann. Allerdings bringen solche gesellschaftlichen Segregationen auch negative Effekte mit sich, wie etwa die Zementierung des Status quo.⁵²⁵ Andere Strategien

523 Insko, C. A., Individual Group Discontinuity, 1992.

524 Fischer, L./Wiswede, G., Grundlagen der Sozialpsychologie, 2009, S. 736. Hier ist ein Zitat Nelson Mandelas aus seiner Autobiographie erhellend, das illustriert, wie die Internalisierung einer minderprivilegierten Position sich langfristig auf die Wahrnehmung der eigenen sozialen Identität auswirken kann: „Als ich in das Flugzeug stieg, sah ich, dass der Pilot schwarz war. Ich hatte noch nie einen schwarzen Piloten gesehen, und in diesem Augenblick musste ich ein Gefühl der Panik unterdrücken. Wie konnte ein Schwarzer ein Flugzeug fliegen? Doch einen Augenblick später hatte ich mich wieder gefangen: Ich war in das Denkmuster der Apartheid gefallen, nach dem Afrikaner minderwertig waren und nur Weiße fliegen konnten.“ Mandela, N., Der lange Weg zur Freiheit, 1994, S. 393.

525 Vgl. Fischer, L./Wiswede, G., Grundlagen der Sozialpsychologie, 2009, S. 736ff.

bestehen etwa in der sozialen Mobilität und der Assimilation, die den sozialen Aufstieg Einzelner oder einer Gruppe meint, der aber das bestehende Machtgefüge nicht in Frage stellt. Häufig führt dies sogar zur Übernahme von stereotypen Einstellungen der Aufgestiegenen gegenüber ihrer (ehemaligen) sozialen Gruppe, wie Fischer und Wiswede deutlich machen. Im Rahmen der Strategie des sozialen Wettbewerbs versuchen Mitglieder der unterlegenen Gruppe, ihre Machtposition insgesamt zu stärken und im sozialen Gefüge aufzusteigen. Dadurch steigt die Tendenz der Gruppendifferenzierung und es besteht eine Situation des offenen Konflikts. Eine ähnliche Strategie ist die der sozialen Kreativität, die sich allerdings dahingehend vom sozialen Wettbewerb unterscheidet, dass sie sich nicht mehr an Werten und Maßstäben der statushöheren Gruppe orientiert, sondern Vergleichspunkte neu definiert. So können etwa andere Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens als relevant konstruiert werden. Auch kann die Vergleichsgruppe sich ändern, so dass etwa der Kontrast zu Gruppen gewählt wird, die einen noch niedrigeren Status innehaben. Oder bestimmte Wertbestimmungen werden umgedeutet, so dass Eigenschaften der In-Group, denen gesamtgesellschaftlich ein eher geringen Werte zugesprochen wurde, aufgewertet und die der dominierenden Out-Group abgewertet werden.⁵²⁶

Anders als diese Strategien der „Konfliktbewältigung“ stellen Fischer und Wiswede Möglichkeiten des Abbaus von Intergruppenkonflikten dar, die eher darauf abzielen, starre Vorstellungen von Gruppengrenzen zu durchbrechen und Gemeinsamkeiten herzustellen. Diesbezüglich rekurrieren sie auf die von dem Soziologen George C. Homans formulierten „Kontakthypothese“⁵²⁷, nach der Kontakt und Beziehungen zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Gruppen dazu führten, dass Vorurteile und Feindseligkeiten abgebaut würden. Dies sei besonders dann der Fall, wenn gemeinsame Interessen zur Kooperation führten. Durch die Darstellung verschiedener neuer Studien legen Fischer und Wiswede aber dar, dass die Hypothese von Homans durch verschiedene Bedingungen relativiert bzw. erweitert werden muss. So kann der Kontakt sogar zur Verstärkung negativer Einstellungen gegenüber der Out-Group führen, wenn etwa zwischen ursprünglich konkurrierenden Gruppen das Ziel einer gemeinsamen Anstrengung nicht erreicht wird oder wenn die Aufgabenverteilung nicht klar ist und sich dadurch erneut eine Konkurrenzsituation entwickelt. Auch wurde beobachtet, dass positive Effekte einer Zusammenarbeit für das Erreichen eines gemeinsamen Zieles nach Beendigung der Kooperation wieder zurückgehen können. Statt von automatischen positiven Effekten von Kontakt und Kooperation auszugehen, habe sich gezeigt, dass ein langfristiger Kontakt etabliert werden müsse, im Rahmen dessen sich persönliche Beziehungen ausbilden können. Dabei sei es allerdings wichtig, dass die Person, mit der eine Beziehung aufgebaut würde, als „typisch“ für die jeweilige Out-Group wahrgenommen würde, da sonst die Wahrnehmung der anderen Gruppe nicht in Frage gestellt werden müsse. Zusätzlich verstärke sich dieser Effekt der Re-Evaluierung der Bewertung der anderen Gruppe dadurch erheblich, wenn über Inhalte der bestehenden Vorurteile und Stereotypen gesprochen würde. Auch habe es sich als effektive Strategie erwiesen, Re-Kategorisierungen durchzuführen, durch die gemeinsame Gruppeniden-

526 Hier ist beispielsweise an den Slogan ‚black is beautiful‘ der Schwarzenbewegung in den USA zu denken. vgl. Ibid., S. 738ff.

527 Homans, G. C., Theorie der sozialen Gruppe, 1978.

titäten geschaffen werden können, wie etwa durch die Etablierung einer übergreifenden Gruppe (z.B. ‚Europäerinnen‘ oder ‚Christinnen‘). Allerdings berge diese Strategie auch immer die Gefahr der Schaffung neuer Out-Groups sowie der intensivierten Rückbesinnung auf vorherige Kategorien bei Frustrationserfahrungen.⁵²⁸

Insgesamt kann festgehalten werden, dass das Eigene in Form von In-Groups dazu neigt, sich im Kontrast zu Out-Groups, zum Fremden, wahrzunehmen und sich mit diesen zu vergleichen. Dabei besteht in der Regel das Bedürfnis, durch diesen Vergleich ein positives Gruppenselbstbild zu erlangen, was in eher negativen Einstellungen und Verhaltensweisen anderen Gruppen gegenüber resultiert. Dabei werden die Unterschiede zwischen Gruppen eher überschätzt und die Überschneidungen unterschätzt. Gruppen mit einem niedrigen sozialen Status bilden in der Regel Strategien zum Umgang und teilweise zur Änderung dieses Status aus, was in sozialen Konflikten resultieren kann. Um negative und abgrenzende Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen Gruppen zu reduzieren kann einerseits die Bildung von langfristigen und intensiven persönlichen Beziehungen erfolgreich sein und andererseits die Etablierung von neuen übergreifenden Kategorien, in die sich Mitglieder beider Gruppen einordnen können.

7.1.4.2 Stereotypisierung und ‚Veränderung‘

Die im vorangegangenen Abschnitt dargestellte Intergruppenpraxis der ‚sozialen Kategorisierung‘ wird auch innerhalb anderer Ansätze, die nicht das Verhalten von Gruppen zueinander fokussieren, sondern individuelle oder gesellschaftliche Phänomene beschreiben, zur Darstellung typischer Verhältnisse zwischen dem Eigenen und dem Fremden beschrieben. So spricht etwa der Kulturwissenschaftler Hans-Jürgen Lüsebrink von „reduktionistischen Formen der Fremdwahrnehmung“, die das „Image“ einer bestimmten Person bzw. einer Personengruppe häufig bestimmten würden und besonders in medialer Darstellung des oder der Fremden zu finden seien. Er unterscheidet zwischen Sozialen Typen, Kulturellen Typisierungen, Stereotypen, Topoi, Mythen und Vorurteilen, wobei die verschiedenen Formen nicht trennscharf voneinander abgrenzbar seien und es große Überschneidungen gebe. Während allerdings die ersten fünf dieser sechs verschiedenen Typen reduktionistischer Wahrnehmungsformen sowohl positive als auch negative Bilder evozieren können, stellten Vorurteile nicht „nur eine Reduktion von Wirklichkeitskomplexität“ dar, sondern „transportieren emotionale Urteile, die meist einen negativen Charakter haben“⁵²⁹. Häufig würden sie mit Stereotypen gleichgesetzt, doch definiert Lüsebrink diese grundsätzlicher als:

„verbale[n] Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren Mitglieder gerichtete Überzeugung. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional wertender Tendenz, eine Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen zu- oder abspricht“⁵³⁰.

528 Dieser Effekt zeigt sich beispielsweise gegenwärtig in sehr eindrücklicher Weise in den politischen Prozessen von wiedererstarkenden nationalistischen Bewegungen in mehreren Staaten Europas.

529 Lüsebrink, H.-J., Interkulturelle Kommunikation, 2008, S. 91.

530 Ibid. Diese Definition stammt ursprünglich von Uta Quasthoff (Quasthoff, U., Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer, 1973).

Lüsebrink versteht Stereotype als „Ordnungsraster“, die den Einzelnen in die Lage versetzten, eine unüberschaubare Menge an Informationen „zu verarbeiten, zu strukturieren und vorhandenen Interpretationsmustern zuzuordnen“⁵³¹. Unter diese Funktionalität von Stereotypen falle auch, dass sie Möglichkeiten der Orientierung in einer als diffus wahrgenommenen Welt böten, indem sie die Komplexität von Wirklichkeit reduzierten, dass sie durch Überverallgemeinerung tatsächlicher Merkmale auch einen relativen Wahrheitsgehalt beinhalteten, dass sie Identifikationsstiftung möglich machten, das Solidaritätsgefühl innerhalb einer Gruppe stärkten und Möglichkeiten der (positiven) Selbstdarstellung lieferten. Somit dienen sie der individuellen und sozialen Orientierung. Besonders hinsichtlich ihrer Funktion als Abgrenzungsmittel zwischen In- und Out-Group ermöglichten sie Orientierung im Alltag, indem sie Kategorien zur Einordnung von Fremden lieferten, ohne die ein gegenseitiges Wahrnehmen nicht möglich wäre. Dabei seien Stereotypen, die sich auf Nationalitäten und ethnische Zugehörigkeit bezögen, besonders prominent und verdienten damit besondere Beachtung in der Forschung. In dieser Form stellten sie sich als „kulturelle Typisierungen“ dar, die „andere Völker und Ethnien [...] auf ein sehr begrenztes, stereotypes Ensemble von Merkmalen“⁵³² reduzierten. Als Beispiel einer solchen kulturellen Typisierung beschreibt Lüsebrink das französische Afrikabild der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert, welches vor allem durch Eigenschaften wie etwa Sinnlichkeit, Erotik, Lebenslust und Energie auf der einen und Naivität und Entwicklungsbedürftigkeit auf der anderen Seite geprägt gewesen sei.

Theo Sundermeier geht in seiner Hermeneutik des Fremden ebenfalls auf dieses Phänomen der stereotypisierten Zuschreibung von Eigenschaften ein und beschreibt es zwar ebenfalls hinsichtlich seiner Funktionalität, doch betrachtet er eine solche Zuschreibung in ihrer Auswirkung auf die Möglichkeit des Verstehens des Fremden und problematisiert sie entsprechend. So behindere eine solche Reduktion von Komplexität das gegenseitige Verstehen eher und schaffe Differenz und sogar potentielle Feindschaft, wo diese nicht notwendigerweise bestünde:

*„Fremdheit ist nicht nur eine objektive Gegebenheit, sondern [...] zuerst ein subjektiver Eindruck, der sich aus der Differenz zum Vertrauten ergibt. Dieser subjektive Eindruck kann künstlich vergrößert, ja überhaupt erst geschaffen werden. Fremdheit wird auch als Etikett benutzt, das den von außen Kommenden angehängt wird, um die Gruppe im Inneren verstärkt zusammenzuhalten. Hier wird nicht als fremd beschrieben, was anders **ist**, sondern jemand wird fremd **gemacht**. In radikaler Selektion werden einzelnen Zeichen (Hautfarbe, Herkunft, Rasse u.ä.) herausgefiltert, symbolisch überhöht und negativ besetzt. Das Verstehen soll nicht gefördert, sondern der Abstand, der zum anderen besteht, zum Fremdsein vergrößert und zur potentiellen Feindschaft gesteigert werden. Solche Grenzziehungen bilden und verstärken Identitäten. Identitäten leben von Abgrenzungen. Je unsicherer man sich ihrer ist, umso stärkere Grenzziehungen werden benötigt. Einer ihrer selbst gewissen Identität verträgt offene Grenzen. Wer sich um das Verstehen des Fremden bemüht, muss solche künstlichen Barrieren zum Fremdsein kennen und im Verstehensprozess beachten.“ (Hervorhebungen im Original)*⁵³³

Sundermeier geht hier explizit auf die Bildung von Identität ein und betont, dass die Wahrnehmung des Fremden häufig einer gemachten, konstruierten Identität entspreche, sowohl des Eigenen als auch des Fremden. Diese Identität basiere auf der Annahme von Differenz, die gegebenenfalls faktisch nicht existent sei, sondern im Prozess der Fremdwahrnehmung geschaffen würde, indem bestimmte Merkmale einer Per-

531 Ibid., S. 89.

532 Ibid., S. 88.

533 Sundermeier, T., Den Fremden verstehen, 1996, S. 142f.

son oder einer Personengruppe als besonders signifikant bestimmt und in der Folge in einem Prozess der Abgrenzung als minderwertig abgelehnt würden. Dadurch entstehe nicht nur ein neutraler Abstand zwischen dem Eigenen und dem Anderen, sondern eine Hierarchisierung, innerhalb derer das Eigene als positiv, das Fremde als negativ zu stehen komme.

Dieser Prozess des Fremdmachens wurde von verschiedenen Autorinnen, insbesondere von solchen, die einer postkolonialen Denkschule zuzuschreiben sind, als „Othering“ bezeichnet, was im Deutschen in etwa mit der Wortschöpfung der „VerAnderung“⁵³⁴ widergegeben werden kann.

Erstmals benutzte die Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak diesen Begriff in systematischer Weise in ihrem Essay ‚The Rani of Sirmur‘ von 1985. Spivak beschreibt darin drei Dimensionen des VerAnderns, die sie anhand von historischen Praktiken der britischen kolonialen Machthaber in Indien entwickelt⁵³⁵: Zunächst beschreibt sie einen englischen Captain und seine regelmäßigen Ausritte, bei denen er sich den Menschen vor Ort als ihnen übergeordnet präsentiert. Dies nimmt Spivak als Beispiel für die erste Dimension des VerAnderns, bei der es sich um eine Praxis der Macht handele, die einerseits den Untergebenen verdeutliche, wer über eben diese verfüge und sie andererseits dadurch erst zu Untergebenen mache:

„By his sight and utterance rumor is being replaced by information, the figure of the European on the hills is being reinscribed from stranger to Master, to the sovereign as Subject with capital S, even as the native shrinks into the consolidating subjected subject in the lower case. The truth value of the stranger is being established as the reference point for the true (insertion into) history of these wild regions.“⁵³⁶

Zum Zweiten zitiert sie aus einem Brief eines britischen Generals, in dem dieser seine Einschätzungen über die Fähigkeiten der Einheimischen ausführt: „I see them only possessing all the brutality and purfidity [sic] of the rudest times without the courage and all the depravity and treachery of the modern days without the knowledge of refinement“⁵³⁷. Weiter schreibt er, dass die Rücknahme von Ländereien an den eigentlichen regionalen König von diesem eher als Verpflichtung als im Sinne eines ihm zustehenden Rechtes angesehen würde. In diesem Brief wird das Andere nach Spivak nicht nur als rückständig, moralisch unterlegen und unwissend konstruiert und in dieser Minderwertigkeit in direkten Kontrast zum Eigenen gebracht. Das Andere werde zusätzlich als dem Eigenen gegenüber als verpflichtet angesehen, obwohl das Recht eher auf dessen Seite stünde. Die dritte Dimension zeige sich in einem anderen Brief des ‚Board of Control‘ der British East India Company, in dem dafür plädiert wird, der indischen Armee keinen Zugang zu (militärischem) Wissen und Technologie zu verschaffen. Damit werden die sich gegenüberstehenden Positionen anhand des Zugangs zu entscheidenden Ressourcen festgelegt und dadurch wiederum mit den Möglichkeiten der Machtausübung verschränkt. Diese Unterscheidung werde in der Folge als „natürliche Differenz“ zwischen „master“ und „native“ verstanden.

Spivak beschreibt den Prozess der VerAnderung also als multidimensionales Geschehen, welches sowohl symbolische als auch diskursive und materielle Formen der Unterordnung einschließt und auf diese

534 Diese Übersetzung des Begriffs „Othering“ übernehme ich hier von Julia Reuter: Reuter, J., Ordnungen des Anderen, 2002.

535 Spivak, G. C., The Rami of Sirmur, 1985, S. 254ff.

536 Ibid., S. 254.

537 Ibid., S. 254f.

Weise eine Praxis der Bildung von Identitäten darstellt und die „wahre Geschichte“ der Untergebenen konstruiert. VerÄnderung muss nach Spivak also als Prozess der Identitätsbildung gesehen werden, die innerhalb von Machtstrukturen geschieht und sowohl den Untergebenen als auch den Inhabern der Macht ermöglicht, im gegenseitigen Kontrast zueinander Identität zu gewinnen. Sie macht nach diesen Beispielen der konkreten Praxis der VerÄnderung des Weiteren deutlich, dass die Differenzierungen, entlang derer diese stattfindet, unterschiedlichste Kategorien einschließen, wie etwa die der Klasse, der Rasse und des Geschlechts. VerÄnderung ist also grundsätzlich als Teil und Instrument unterdrückerischer Strukturen zu verstehen, mit Hilfe derer die Objekte dieser Unterdrückung – und auch deren Subjekte – definiert werden.

Auch wenn Spivak den Begriff des Othering oder des VerÄnderns erstmals in systematischer Weise verwendet und definiert hat, haben auch schon Autorinnen vor ihr dessen Funktionsweise beschrieben. So hat etwa Simone de Beauvoir in ihrem Werk ‚Das andere Geschlecht‘ schon davon gesprochen, dass die Frau als das Andere des Mannes erst in Differenz zu diesem geschaffen würde. Auch die psychoanalytische Theorie der Identitätsbildung nach Jacques Lacan setzt den „großen Anderen“ voraus, repräsentiert vor allem in den Figuren der Mutter und des Vaters, als Ort, an dem das Ich sich erst konstituiert. Aus ganz anderer Perspektive, aber ebenfalls den Mechanismus des VerÄnderns beschreibend, hat der Literaturtheoretiker Edward Said in seinem 1978 erschienenen Werk ‚Orientalismus‘ aufgezeigt, wie in diesem Prozess Identität und Macht miteinander verwoben sind. Durch das Konzept des Orientalismus stellt er da, wie die europäische Wissenschaft und ihre selbsternannten Orientexperten diesen als geographischen und kulturell homogenen Raum überhaupt erst herstellten, der so unterschiedliche Regionen wie den Nahen und Mittleren Osten, Indien, Südostasien und Nordafrika umfasste, und in der Folge essentialisierten und dadurch als ‚das Andere‘ Europas erschufen. Said nennt das Produkt dieses Prozesses „imaginative Geographie“⁵³⁸. Durch diese Praxis sei ein positives Selbstbild der Europäerinnen erschaffen worden, welches sich aus einer ontologisch gesetzten Differenz zum orientalischen Menschen speise. So erschien der Orient – in Kontrast zu einem als maskulin und fortschrittlich entworfenem Westen mit einer reichen Geschichte – als feminin, irrational, primitiv und geschichtslos, was zu einer Überordnung Europas führte bzw. einer „positionellen Superiorität“⁵³⁹, wie Said es bezeichnet. Said arbeitet mit Hilfe der Foucault’schen Diskursanalyse heraus, wie dieser orientalistische Diskurs instrumentalisiert wurde, um die europäische Kolonialherrschaft auf- und auszubauen. Da, nach Foucault, das Subjekt erst durch den Diskurs entsteht, konnten, so Said, die Wissensarchive über den Orient effektiv zur politischen Unterwerfung der nicht-westlichen Welt genutzt werden. Als Beispiel nennt er die *mission civilatrice* Napoleons in Ägypten,⁵⁴⁰ die erst dadurch ihre hegemoniale Kraft habe entwickeln können, dass Napoleon mit Hilfe des in Europa entwickelten Wissens über den Koran und die islamische Gesellschaft die Bevölkerung davon überzeugen konnte, dass er im Namen des Islam kämpfe und nicht gegen ihn. In dieser Weise konnte eine Einwilligung erreicht werden, die hegemoniale Ordnung zu akzeptieren, und der Einsatz von Zwang und Gewalt auf ein Minimum reduziert werden. Als Re-

538 Said, E. W., Orientalism, 1978, S. 54.

539 Ibid., S. 7.

540 Vgl. Ibid., S. 73-92.

sultat dieser Wissensproduktion und Herrschaftsstrategie hätten sich sogar die kolonisierten Subjekte selbst im Sinne dieses Diskurses beschrieben und bezeichnet, so dass die Fremddarstellung tatsächlich zur Identitätsbildung und Selbstrepräsentation gemäß einer VerÄnderung führte.

In ähnlicher Weise stellt der Anthropologe und Literaturwissenschaftler Valentin-Yves Mudimbe in seinem Buch ‚The Invention of Africa‘ das Konzept der VerÄnderung im Kontext der African Studies dar. Darin zeigt er, wie die Entwicklung der modernen Natur- und Geisteswissenschaften im Zusammenspiel mit den Reiseberichten europäischer ‚Entdecker‘ diese akademische Disziplin und damit die „Genese Afrikas“ überhaupt erst hervorbringen konnten. Dabei zeigt er anhand von kunsthistorischen Analysen, dass zunächst eine Darstellung von Afrikanerinnen vorherrschte, bei der das Europäische als anthropologische Norm dargestellt wurde, indem Menschen aus Afrika nur durch oberflächliche Unterschiede, wie etwa Hautfarbe, Haare oder Hals- und Armschmuck, erkennbar wurden. Dies erzeugte jedoch schon ein entscheidendes Maß an kultureller Distanz und Exotik. Jedoch führte erst die Verbindung der aufkommenden anthropologischen Disziplin während der Phase der Aufklärung mit den zeitgleich entstehenden Naturwissenschaften zu einer grundsätzlichen Gegenüberstellung der auf der szientistischen Leiter der Evolution höherstehenden Europäerin und der ‚primitiven‘, ‚einfachen‘ und ‚kindlichen‘ Afrikanerin. Dadurch wurde ein Wissen etabliert, das zwei in völligem Kontrast zueinander stehende Ordnungen postulierte, und somit Afrika als zusammenhängenden Kontext erst konstruieren konnte. Berichte von Reisenden wie James Bruce oder Mungo Park bildeten dabei nicht die Grundlage für diesen Diskurs, sondern sorgten lediglich für Nachweise (etwa in Form von ‚primitiver afrikanischer Kunst‘, wie Gegenstände des täglichen Lebens in den Augen der sie beschreibenden Anthropologen definiert wurden), die diesen bestätigten:

„The commentaries on the African’s indolence, their unbridled passions, and their cruelty or mental retardation were already there. They formed part of the series of oppositions and of the levels of classification of humans demanded by the logic of the chain of beings and the stages of progress and social development. ‚Explorers‘ just brought new proofs which could explicate ‚African inferiority‘.“⁵⁴¹

Eindrücklich zeigt Mudimbe, wie der Prozess der VerÄnderung durch vielfältige Diskurse genährt wurde und auch noch in der Gegenwart fortgeführt wird. Er illustriert anhand verschiedener Beispiele aus so unterschiedlichen Bereichen wie Kunst, Architektur, Staatswesen, Astronomie und Botanik, wie die Erzungenschaften afrikanischer Völker eben diesen abgesprochen wurden und werden, indem ihre autochthone Genese bestritten wird. Nicht die Menschen vor Ort hätten etwa bestimmte Anbaupraktiken oder ein komplexes Staatswesen hervorgebracht, sondern europäische, asiatische oder arabische Reisende hätten selbige importiert und die Menschen gelehrt, es ihnen gleich zu tun.⁵⁴² Solche diskursiven, symbolischen und materiellen Praktiken führten dazu, dass eine sozialdarwinistische Vermischung biologischer, anthropologischer und theologischer Paradigmen „Afrika“ quasi ein „Schicksal“ der Unterordnung und Minderwertigkeit zusprach. Dieser Prozess ermöglichte aber eben nicht nur die Identitätsbildung dessen, was als „Afrika“ oder als „afrikanisch“ bezeichnet wurde, sondern auch die Konstruktion dessen, was als Eigenes verstanden wurde:

541 Mudimbe, V.-Y., The Invention of Africa, 1988, S. 13.

542 Vgl. Ibid., S. 13–15.

„The African has become not only the Other who is everyone else except me, but rather the key which, in its abnormal differences, specifies the identity of the Same.“⁵⁴³

Diese Identität des Eigenen war in erster Linie davon bestimmt, sich als überlegen⁵⁴⁴ und damit im Recht zu sehen, Raum zu erobern und Menschen und Gesellschaft zu „erziehen“. Mudimbe baut dabei ebenfalls auf der Macht- und Diskurstheorie Foucaults auf und diagnostiziert in diesem Phänomen entsprechend eine politische Macht, die sich historisch erstmalig explizit wissenschaftlicher Erkenntnis bediente, um ein bestimmtes Projekt, namentlich den Kolonialismus, durchzusetzen:

„The novelty resides in the fact that the discourse on ‚savages‘ is for the first time a discourse in which an explicit political power presumes the authority of a scientific knowledge and vice-versa. Colonialism becomes its project and can be thought of as a duplication and a fulfilment of the power of Western discourse on human varieties.“⁵⁴⁵

Teil dieses Projekt sei es eben auch gewesen, durch Christianisierung und Zivilisierung ein Austreten aus der Primitivität zu ermöglichen, was auf den ersten Blick als Bruch mit der Vorstellung der grundsätzlichen Distinktheit erscheint. Tatsächlich, so Mudimbe, stellen diese Strategien nur einen Teil des größeren Diskurses der Erfindung, Eroberung und der Ausbeutung des Kontinents dar. Anders als Said stellt Mudimbe diesen Prozess allerdings in einen größeren Zusammenhang, der auch die daraus resultierenden Konzepte afrikanischer Autorinnen einschließt, die er mit dem Begriff „Gnosis“ bezeichnet und als einerseits tief verwoben in die Epistemologien des westlichen Diskurses aber andererseits auch als Reaktion und Gegendiskurs zu diesen darstellt. Diskurse wie den der „Negritude“ oder der „african personality“ sieht er allerdings als wiederum essentialisierende Form dessen an, was „Afrika“ ist, und lehnt sie entsprechend ab.

Zusammenfassend kann das postkoloniale Verständnis des Konzeptes der VerÄnderung beschrieben werden als ein

„discursive processes by which powerful groups, who may or may not make up a numerical majority, define subordinate groups into existence in a reductionist way which ascribe problematic and/or inferior characteristics to these subordinate groups. Such discursive processes affirm the legitimacy and superiority of the powerful and condition identity-formation among the subordinate.“⁵⁴⁶

Dieses Konzept hat sich in vielen Zusammenhängen machtvoller Unterdrückungsstrukturen als hilfreich erwiesen, doch haben Kritikerinnen eines postkolonialen Konzeptes auch wiederholt darauf hingewiesen, dass eine solche umfassende Vorstellung von VerÄnderung verschiedene Schwierigkeiten mit sich bringt. So wird etwa kritisiert, dass eine dichotome Gegenüberstellung von zwei als binär gedachten Grup-

543 Ibid., S. 12.

544 Der Philosoph Achille Mbembe führt diese Vorstellung von Überlegenheit sehr eloquent und eindrücklich aus: „In ihrem gierigen Bedürfnis nach Mythen, die ihre Macht begründen konnten, hielt die westliche Hemisphäre sich für das Zentrum der Welt, für die Heimat der Vernunft, des universellen Lebens und der menschlichen Wahrheit. Als ‚zivilisierteste‘ Region der Erde hatte allein der Westen ein *lus gentium* erfunden. Nur ihm war es gelungen, eine Zivilisation der Nationen zu schaffen, verstanden als eine öffentliche Sphäre gegenseitiger Rechte. Nur er hatte eine Idee des Menschen als Träger bürgerlicher und politischer Rechte hervorgebracht, die es dem Menschen ermöglichten, seine privaten und öffentlichen Fähigkeiten zu entwickeln, als Person, als Bürger und Angehöriger des Menschengeschlechts, den als solchen alles Menschliche betraf. Nur er hatte ein Spektrum menschlicher Gebräuche kodifiziert, das diplomatische Rituale, die öffentliche Moral und die guten Sitten sowie Techniken des Handels, der Religion und der Regierung umfasste. Der Rest – Gestalten des Andersartigen, der Differenz und der reinen Macht des Negativen – war Ausdruck des Objektseins schlechthin.“ Mbembe, A., Kritik der schwarzen Vernunft, 2014, S. 29f.

545 Mudimbe, V.-Y., The Invention of Africa, 1988, S. 16.

546 Jensen, S. Q., Othering, Identity Formation and Agency, 2011, S. 65.

pen, die jeweils das Eigene und das Fremde ausmachten, keinen Raum für Drittes zulasse, das sich einer klaren Zuordnung zu diesen Kategorien widersetze. Gerade im Zusammenhang mit diskriminierten gesellschaftlichen Gruppe bilde ein solcher ‚dritte Ort‘ aber wichtige Identifikations- und Widerstandspotentiale aus. Zum anderen wird auf die Tendenz des Konzeptes der VerÄnderung verwiesen, den Gruppen, die solchen Prozessen unterzogen werden, jegliche Handlungsmacht abzusprechen und sie zu reinen Opfern zu stilisieren. Empirische Untersuchungen haben aber gezeigt, dass eben diese Gruppen verschiedene Strategien ausbilden können, sich diese VerÄnderung zu Nutzen zu machen beziehungsweise sich gegen sie zur Wehr zu setzen.⁵⁴⁷ In diesem Zusammenhang hat Spivak mit dem Konzept des „strategischen Essentialismus“ ebenfalls darauf hingewiesen, dass die Essentialisierung, die mit dem Prozess der VerÄnderung einhergeht, auch als identitäre Strategie verwendet werden kann.⁵⁴⁸ Diesbezüglich unterscheidet sie zwischen Repräsentationen und Selbstrepräsentationen und versteht unter ersterem eine Methode zur Schaffung und Verstärkung hegemonialer Herrschaftsverhältnisse, während letzteres eine Strategie des identitätspolitischen Kampfes marginalisierter Gruppen um kulturelle, rechtliche und politische Anerkennung und Gleichstellung darstellen kann. Eine solche Essentialisierung der eigenen Identität, welche strategischen Charakter hat, sieht Spivak als legitime Form der Selbstrepräsentation an, wenngleich sie auch betont, dass die Gefahr der Homogenisierung und des Ausschlusses, die bei jeglicher Form der Essentialisierung besteht, dabei erhalten bleibt.

Insgesamt ist festzustellen, dass Prozesse der Stereotypisierung und VerÄnderung sehr unterschiedlich bewertet werden, je nachdem aus welcher Perspektive die jeweiligen Personen solche Prozesse beschreiben. Aus einer sozialpsychologischen Perspektive, die den Blick eher auf das Individuum und dessen Orientierung innerhalb einer Gesellschaft richtet, wie sie etwa Lüsebrink repräsentiert, bieten Stereotypisierungen Möglichkeiten, die Präsenz des Fremden einzuordnen und zu verarbeiten, so dass dieser die eigene Ordnung nicht gefährdet. Ein wirkliches Verstehen des Fremden, welches der durch diesen repräsentierten subjektiven Wahrheit gerecht wird, wie es Sundermeier im Sinn hat, wird dadurch allerdings eher behindert. Eine postkoloniale Perspektive, wie sie u. a. von Spivak, Said und Mudimbe vertreten werden, fokussiert dabei in erster Linie die Konstruiertheit und Unterordnung von (fremder) Identität und die dadurch entstehende Ermöglichung von Machtausübung. Kritiker eines solchen Ansatzes betonen wiederum die Notwendigkeit, die Handlungsmacht unterdrückter Gruppen nicht aus dem Auge zu verlieren. Zielführend scheint es hier zu sein, ein Zusammendenken dieser verschiedenen Perspektiven anzustreben.

7.1.4.3 Vorurteile und Rassismus

Wie bereits oben dargestellt, wird in der Forschung der Wahrnehmung von Unbekannten und Fremden zwischen Stereotypen und Vorurteilen unterschieden. Während Stereotype nicht zwangsläufig negativ besetzt sind, sondern in erster Linie reduktionistische Wahrnehmungsmuster des Fremden darstellen, transportieren Vorurteile emotionale Bewertungen, die meist negativ geprägt sind. Da die soziale Brisanz posi-

547 Vgl. dazu Ibid., S. 68-74.

548 Spivak, G. C./Harasym, S., *The Post-Colonial Critic*, 1990, S. 11ff.

ver Vorurteile weit geringer ist als die negativer, fokussiert sich die sozialpsychologische Forschung vornehmlich auf letztere. Diese wiederum bekommen besondere Relevanz und sind im gesellschaftspolitischen Miteinander besonders augenfällig, wenn sie sich auf Gruppen beziehen, weswegen Fischer und Wiswede Vorurteile folgendermaßen definieren:

*„Vorurteile sind Antipathien, d.h. unzutreffende negative Einstellungen gegenüber Außengruppen.“*⁵⁴⁹

Weiter erläutern sie, dass diese sich insofern von Vorausurteilen unterscheiden, als dass sie sich als resistent gegenüber Informationen zeigen, aufgrund derer das sie konstituierende Negativurteil revidiert werden müsste. Vorausurteile dagegen sind Urteile, die vor allem in hoch-komplexen und diversen Gesellschaften bzw. in einer globalisierten Welt omnipräsent sind, da die Grundlagen bestimmter Bewertungen in solchen Zusammenhängen nicht oder nur sehr schwer nachvollzogen werden können. Deswegen werden bestimmte Urteile fraglos übernommen, können aber durch Konfrontation mit gegenteiliger Information leicht revidiert werden. Bei Vorurteilen ist dies nicht der Fall.⁵⁵⁰

Des Weiteren sind Vorurteile durch zwei weitere Aspekte gekennzeichnet, namentlich dass sie sowohl rational als auch irrational begründet sein können und dass sie in erheblichem Maße von Urteilen der jeweiligen Bezugsgruppe einer Person abhängen. So kann ein Vorurteil innerhalb eines rationalen Begründungsschemas durchaus Sinn ergeben (auch wenn es sich als der Realität widersprechend erweist) oder es kann irrationalen Begründungsmustern folgen (so kann man beispielsweise das Vorurteil, eine bestimmte Gruppe würde immer stehlen, mit der in dieser herrschenden Armut begründen⁵⁵¹ oder damit, dass diese Gruppe über keine Vorstellung von Moral verfüge). Dabei spielt die Gruppe, der man sich zugehörig fühlt und besonders nahestehende Personen eine entscheidende Rolle für die Vorurteilsbildung. So hat sich die Konformität des Individuums mit diesen anderen Personen in entsprechenden Experimenten als bedeutsamer für die Kategorisierung und Beurteilung der Umwelt erwiesen, als deren Übereinstimmung mit objektiven Tatsachen. Aus diesem Grunde spielt die Sozialisierung eine wichtige Rolle für die Ausbildung von Vorurteilen, weswegen sich diese maßgeblich schon in Kindheit und Jugend zeigen und sich gemäß der jeweiligen Prägung in Elternhaus und sozialen Milieus entwickeln. Dabei wurde lange die Theorie der ‚autoritären Persönlichkeit‘⁵⁵², die Adorno und Andere 1950 veröffentlichten, als wegweisend für die Erklärung von starker Vorurteilsbildung gegenüber Fremdem und Unbekanntem und damit einhergehend für das Auftreten von antidemokratischen und faschistischen Tendenzen bei Einzelnen und in der Gesellschaft gesehen. Demnach sind vor allem stark hierarchisierte Eltern-Kind-Beziehungen und unrealistische Forderungen an die Kinder für die Entwicklung von Vorurteilen verantwortlich, da dies den Wunsch nach Vermeidung von Kom-

549 Fischer, L./Wiswede, G., Grundlagen der Sozialpsychologie, 2009, S. 335.

550 Ibid., S. 337.

551 An diesem Beispiel wird deutlich, dass es oft schwierig ist, eine scharfe Trennlinie zwischen ausreichend und nicht ausreichend begründetem diskriminierendem Verhalten zu ziehen. Während es als eine durchaus realistische Einschätzung erscheint, verstärkte materielle Armut mit einer Tendenz zu Diebstahl zu verbinden und aus diesem Grunde als Tourist in einer von Armut geprägten Region beispielsweise die eigene Geldbörse an einem sicheren Ort zu verstauen, muss die These, dass alle Personen, die in einer solchen Gesellschaft angehören, Diebe sind und man aus diesem Grunde niemandem trauen könne, als Vorurteil abgelehnt werden.

552 Adorno, T. W., The Authoritarian Personality, 1950.

plexität und starrer Aufrechterhaltung von vertrauten Normen und Konventionen auslöse. Dies äußere sich unter anderem in einer Tendenz, sich Autoritäten unterwerfen zu wollen, Abweichungen konsequent und hart zu sanktionieren und Fremdes und Unbekanntes abzulehnen. Die darauf aufbauende ‚Sündenbocktheorie‘ geht davon aus, dass bestimmte Gruppen – insbesondere solche, die ethnisch definiert werden – als Projektionsfläche für das Ausleben erlebter Frustrationserfahrungen dienen und aus diesem Grunde besonders geächtet und diskriminiert werden.

Die These der autoritären Persönlichkeit hat sich in ihrem Anspruch, ein umfassendes Erklärungsmuster für diskriminierendes Verhalten und gesellschaftlichen Faschismus zu bieten, jedoch als unzutreffend erwiesen.⁵⁵³ Vielmehr haben sich vorurteilsbeladene Einstellungen als multifaktoriell erwiesen, so dass rein psychologisch argumentierende Erklärungsansätze als unzureichend angesehen werden müssen. So spielen auch kognitive Voraussetzung des menschlichen Wahrnehmungsverhaltens eine wichtige Rolle, wie etwa das Phänomen, dass die Unterschiede zwischen verschiedenen Kategorien, wenn diese auf dichotome Weise (wie etwa bei einer Gruppenbegegnung) gegenübergestellt werden, jeweils überbetont werden (s. Kapitel 7.1.4.1). Auch hat sich gezeigt, dass Menschen grundsätzlich dazu neigen, Ereignisse und Eigenschaften, die in der Umwelt eher selten auftreten, verstärkt wahrzunehmen, wodurch sie im Gedächtnis leichter abrufbar sind. So werden Charakteristika, die ungewöhnlich scheinen und im Zusammenhang mit bestimmten Gruppen auftreten, eher als über diese Gruppe aussagekräftig gespeichert, als Eigenschaften, die bereits bekannt sind und auch für das Eigene zutreffen. So prägt sich die Vorstellung, eine Gruppe würde verstärkt zu Gewalt neigen, eher ein, wenn etwa über die Involvierung von Mitgliedern dieser Gruppe in gewalttätige Auseinandersetzungen berichtet wird, als die Vorstellung, dass eine Gruppe zu konstruktiver Konfliktlösung neigt, wenn man Berichte über friedliche Verhandlungen dieser Gruppe liest. Außerdem spielt der Faktor der sozialen Kontrolle eine wichtige Rolle, so dass Haltungen, die von Vorurteilen geprägt sind, eher wahrgenommen, hinterfragt und revidiert werden können, wenn gesellschaftlich (oder milieuhängig) ein solches Verhalten eingefordert wird.

Abgesehen von diesen kognitionstheoretischen Aspekten müssen aber besonders ideologie- und diskurstheoretische Perspektiven des Phänomens der Vorurteilsbildung verstärkt in den Blick genommen werden. Die Sozialwissenschaftlerin Karin Scherschel hat sich diesbezüglich besonders mit der spezifischen Form des Rassismus beschäftigt und die These formuliert, dass die weite Verbreitung von rassistischen Einstellungen nicht durch rein sozialpsychologisch argumentierende Erklärungsmuster verstanden werden kann. Stattdessen müsse das Phänomen Rassismus unter Berücksichtigung sozialer und historischer Prozesse untersucht und dementsprechend gesellschaftliche Machtprozesse, Bedeutungsproduktionen und Konstruktionsprozesse in den Blick genommen werden.⁵⁵⁴ Sie geht davon aus, dass Rassismus historisch gewachsen ist und sich in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten auf verschiedene Arten und Weisen aus-

553 So hat sich etwa auch gezeigt, dass eher ein Erziehungsverhalten mittlerer Strenge bei gleichzeitiger Vermittlung ethnozentrischer Einstellung rassistische Vorstellungen bei Kindern fördert. Extrem strenge Eltern werden in ihren Einstellungen von Kindern dagegen eher abgelehnt. Vgl. *Fischer, L./Wiswede, G.*, Grundlagen der Sozialpsychologie, 2009, S. 340.

554 Vgl. *Scherchel, K.*, Rassismus als flexible symbolische Ressource, 2006, S. 30f.

prägen kann, etwa in Form einer explizit ausgearbeiteten Staatsdoktrin, als wissenschaftlicher Rassismus oder auch in Form diffuser, fragmentarischer Bilder, auf die die Einzelne bei Bedarf zurückgreifen kann. Dennoch können grundsätzliche Merkmale des Rassismus identifiziert werden, die ihn in unterschiedlichen Zusammenhängen kenntlich machen. Scherschel sieht drei Kriterien als relevant an, um Rassismus zu identifizieren:⁵⁵⁵ Zunächst handelt es sich um eine Konstruktion einer Gruppe als „ethnisch Andere“. Bei dieser Konstruktion kann sowohl auf nationalstaatliche, auf somatische (wie etwa die Hautfarbe) und/oder auf kulturelle Zuschreibungen zurückgegriffen werden. Dabei handelt es sich um einen Selektionsprozess, der bestimmte Merkmale als relevant definiert (etwa Hautfarbe statt Augenfarbe), sowie um einen Klassifikationsprozess, der Personen, die diese Merkmale aufweisen, bestimmte Eigenschaften zuweist.⁵⁵⁶ Zweitens wird eine „Naturalisierung“ vorgenommen, was bedeutet, dass eine ontologische Differenz zwischen diesen Gruppen behauptet wird. Dazu gehört auch die Vorstellung von Unvereinbarkeit der Lebens- und Wertvorstellungen dieser Gruppen. „Eigenschaften gelten als Wesensmerkmale. Kulturelle Differenzierungsmerkmale beinhalten essentialisierende Zuordnungen.“⁵⁵⁷ Und zum Dritten wird dies verknüpft mit einer Herabwürdigung; die Lebensweisen, Eigenschaften und die Anwesenheit dieser ethnisch Anderen wird als problematisch und potentiell als Bedrohung bewertet.

Mit dieser Definition von Rassismus greift Scherschel einerseits auf den Rassismusbegriff des Soziologen Robert Miles zurück⁵⁵⁸ und andererseits erweitert bzw. verändert sie diesen insofern, als dass sie das Konzept des Neorassismus des Philosophen Étienne Balibar aufgreift, der in zeitgenössischen Formen des Phänomens die Kategorie der Rasse bzw. der Ethnie durch die der Kultur abgelöst sieht. Dadurch erscheinen die Zuschreibungen von kulturellen Merkmalen nicht mehr als Eigenschaften einer biologisch definierten Gruppe, sondern als ihr Wesen an sich.⁵⁵⁹ Während der Rassismus, der sich im Zuge der Entwicklung der modernen Natur- und Geisteswissenschaften zur Zeit der Aufklärung entwickelte, eine Einteilung der Menschen in verschiedene, sich grundlegende voneinander unterscheidende Rassen vornahm und darauf aufbauend eine Hierarchie eben dieser Rassen postulierte, sei der heutige Rassismus durch die Vorstellung von einer grundlegenden Differenz verschiedener Kulturen gekennzeichnet. Auch existiere nicht mehr die Vor-

555 Vgl. *Ibid.*, S. 56.

556 Scherschel greift hier auf das Konzept der Rassenkonstruktion (*racialisation*) von Miles zurück. „Ausgehend von der humangenetischen Erkenntnis, dass es sich bei der Vorstellung von Rasse nicht um eine biologische Größe sondern um eine ideologische und gesellschaftliche Größe handelt, beschreibt er die Rassenkonstruktionen als einen Prozess der Beschreibung von Gruppengrenzen und der Verortung von Personen innerhalb dieser Grenzen durch den vorrangigen Bezug auf (möglicherweise) angeborene und/oder biologische (meist phänotypische) Merkmale. Es handelt sich daher um einen ideologischen Prozess. [...] Ich verwende daher den Begriff der Rassenkonstruktion für jene Fälle, in denen gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, dass sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren.“ Miles, R., *Rassismus*, 1992, S. 100f. Scherschel erweitert den Begriff der Rassenkonstruktion um nationalstaatliche und kulturelle Eigenschaften, die in diesem Prozess zu Rassen konstruiert werden können.

557 Scherschel, K., *Rassismus als flexible symbolische Ressource*, 2006, S. 56.

558 Miles versteht Rassismus als Ideologie und nennt folgende Kriterien für seine Bestimmung: Erstens muss eine Kollektivgruppe in der Art und Weise konstruiert werden, dass ihr ein naturgegebener, unwandelbarer Ursprung und Status und von daher eine ihr innewohnende Differenz anderen Gruppen gegenüber zugeschrieben wird. Und zum Zweiten müssen dieser Gruppe negativ bewertete Merkmale zugeschrieben werden, die biologischer oder kultureller Provenienz sind und die diese Gruppe als problematisch bzw. als Bedrohung ausweisen. Vgl. Miles, R., *Rassismus*, 1992, S. 105f.

559 Vgl. Balibar, É./Wallerstein, I. M., *Rasse - Klasse - Nation*, 1990, S. 28.

stellung einer grundsätzlichen Überlegenheit einer dieser Kulturen, sondern eher die Vorstellung einer Unvereinbarkeit und einer diesen Kulturen immanenten Tendenz, ihre Einzigartigkeit und Reinheit zu bewahren. Eine Vermischung der Kulturen sei gleichzeitig ihr Untergang, was notwendigerweise eine Exklusion „fremder“ Kulturen zur Folge haben müsse, wenn dies verhindert werden solle.⁵⁶⁰ Entscheidend bei Scherschels Rassismusbegriff ist, dass sie ihn als Ideologie versteht, worunter sie in Anknüpfung an Stuart Halls Ideologiebegriff – der sich wiederum aus Ansätzen Michel Foucaults und Antonio Gramscis speist – keine Bewusstseinsform der irrationalen Verblendung versteht, sondern ein Wissenssystem: „Ich verwende den Begriff, um mich auf solche Bilder, Konzepte und Prämissen zu beziehen, durch die wir bestimmte Aspekte des gesellschaftlichen Lebens darstellen, interpretieren und ihnen einen Sinn geben.“⁵⁶¹ Insofern ist Ideologie kein auf rein philosophischer, politischer oder soziologischer Ebene ausgehandeltes System, sondern findet sowohl in Wissenschaft als auch im Alltagswissen seinen Niederschlag. Es bezeichnet einen Wissensvorrat, der im steten Dialog verschiedener Ebenen in einer Gesellschaft ausgehandelt wird und sich in konkreter Praxis niederschlägt. So verstanden ist Ideologie und somit auch Rassismus eng mit Machtausübung verbunden, die aber nicht auf institutionelle Ebenen beschränkt ist, sondern sich im alltäglichen gesellschaftlichen Leben auf teilweise implizite und subtile und teilweise auf offensichtliche und materielle Weise darstellt.⁵⁶² Damit grenzt Scherschel sich explizit von einem Rassismusverständnis ab, welches in Deutschland vorherrschende und Rassismus als Teilbereich des Rechtsextremismus definiere. Dieses spezifische, in Deutschland vorherrschende Verständnis sei maßgeblich davon geprägt, Rassismus an der Rassenpolitik des NS-Regimes und an dem historischen Geschehen des Holocaust zu orientieren. Für die alltäglichen Abwehrreaktionen gegen Andere, die ethnisch konstruiert werden, firmierten in der gesellschaftlichen Diskussion eher Begriffe wie Fremden- und Ausländerfeindlichkeit. Rassismus wird so als extreme Randerscheinung definiert und nur mit einigen wenigen Handlungsträgern in Zusammenhang gebracht. Scherschel sieht im Rassismus dagegen eine „symbolische Ressource“ auf die gesamtgesellschaftlich und von unterschiedlichsten Personen in verschiedensten Zusammenhängen zurückgegriffen wird, was sie durch empirische Untersuchungen mit sehr diversen Gruppenzusammenstellungen nachgewiesen hat.⁵⁶³

Von einem ähnlichen Verständnis geht der Politikwissenschaftler und postkoloniale Theoretiker Achille Mbembe in seinem Essay ‚Kritik der schwarzen Vernunft‘ aus. Darin skizziert er die historischen Verflechtungen der europäischen Erfindung der „Rasse“ und damit des „Negers“⁵⁶⁴ mit den unterdrückerischen Praktiken von kolonialer Herrschaft und Sklavenhandel und zeigt die Verbindungslinien auf, die von diesen Phänomenen zu heutigen Formen des Rassismus und der Unterdrückung weisen. Dabei geht er von einer

560 Scherschel legt dar, dass diese Vorstellung der „Reinhaltung“ einer Kultur auch von verschiedenen Wissenschaftlern gestützt würde, wenn diese behaupteten, dass es eine natürliche Reaktion des Menschen sei, Fremdes abzuwehren, um damit das Überleben der eigenen Gruppe zu sichern. Dadurch erscheine Rassismus als eine anthropologische Konstante. Vgl. *Scherchel, K.*, Rassismus als flexible symbolische Ressource, 2006, S. 44.

561 *Hall, S.*, Ausgewählte Schriften I, 1989, S. 150f.

562 Scherschel recurriert hier auf das Konzept der symbolischen Macht von Pierre Bourdieu. Vgl. *Scherchel, K.*, Rassismus als flexible symbolische Ressource, 2006, S. 64-73.

563 Vgl. *Ibid.*, S. 89-221.

564 Für Mbembe sind diese beiden Begriffe zentrale heuristische Termini, um das Phänomen der „schwarzen Vernunft“ zu beschreiben, weswegen sie seinen Text wie ein roter Faden durchziehen.

„conditio nigra“ aus, mit der er die imperiale Herrschaft im Sinne einer Unterjochung, Verdinglichung und Nutzbarmachung schwarzer Menschen meint, die nun im Rahmen eines neoliberalen Kapitalismus universalisiert und damit „das Schicksal aller subalternen Menschengruppen“⁵⁶⁵ würde. Der transatlantische Dreieckshandel mit Sklaven aus Westafrika habe die Entwicklung des Kapitalismus in der Moderne erst ermöglicht, wodurch dieser sich auch entscheidend von anderen vorher in afrikanischen Gesellschaften vorkommenden Formen der Knechtschaft unterscheide. Denn dieser Kontinente verbindende Handel mit Menschen geschah erstmals im Rahmen eines solchen übergeordneten wirtschaftlichen Zwecks: Die Ausbeutung von ‚Menschenmaterial‘ zur Maximierung des Kapitals Einzelner. Die Universalisierung und Ausweitung dieses Prinzips auf die ganze Welt und die weltweite Ökonomie bedeute in der Konsequenz ein „Schwarzwerden der Welt“. Um dies möglich zu machen sei das Konzept der Rasse nun umgedeutet worden und habe zu einem „Rassismus ohne Rassen“ geführt:

„Um weiterhin Diskriminierung betreiben zu können und zugleich begrifflich undenkbar zu machen, mobilisiert man statt ‚Biologie‘ nun ‚Kultur‘ oder ‚Religion‘. Man gibt vor, der republikanische Universalismus sei blind für die Rasse, schließt aber die Nichtweißen in ihre angebliche Herkunft ein und vermehrt unablässig die in Wirklichkeit rassifizierten Kategorien, die in der Mehrzahl die alltägliche Islamophobie nähren.“⁵⁶⁶

Diese als in sich abgeschlossene Identitäten gedachten Rassen würden immer noch – und teilweise sogar stärker als bisher – als Kollektivkörper gedacht, die gegeneinander agierten und miteinander im Kampf um Freiheit und Tod stünden, weswegen die Behauptung und Durchsetzung der eigenen Rasse auch in der heutigen Zeit zentral sei. Während Mbembe die Idee der Unterscheidung der Menschen in Rassen und deren qualitative Unterscheidung als alt bezeichnet, sieht er sie Anfang des 20. Jahrhundert zu einer Idee aufsteigen, die den Status des gesunden Menschenverstandes erreicht. Gegenwärtig sei sie in einer Phase, in der sie zwar geleugnet werde, aber gerade dadurch noch größere Durchschlagkraft habe. Als Beispiel führt er etwa die Geisteshaltung im Zuge der europäischen Einwanderungspolitik an, die ganze Bevölkerungsgruppen stigmatisiere und sie rassischen Zuschreibungen unterwerfe. Denn die Rasse

„verleiht das Recht, die Menschen, die man stigmatisieren, moralisch disqualifizieren und schließlich einschließen und vertreiben möchte, in abstrakte Kategorien einzuordnen. Mit ihrer Hilfe verdinglicht man diese Menschen und macht sich auf der Basis dieser Verdinglichung zum Herrn über sie, entscheidet von nun an über ihr Schicksal, ohne dass man verpflichtet wäre, Rechenschaft abzulegen.“⁵⁶⁷

Ausschluss und Kampf werden dadurch notwendige Maßnahmen zum Schutze des Eigenen. Das zeige sich etwa an dem Bild des frauenschändenden „Negers“, der beseitigt werden darf, um die „Reinheit der weißen Frau“⁵⁶⁸ zu schützen.

Der Titel des Essays, ‚Kritik der schwarzen Vernunft‘ verweist einerseits auf Kants Werk und erinnert damit an die Gleichzeitigkeit, mit der die Aufklärung und der Beginn einer systematischen Einteilung und Hierarchisierung allen Lebens und damit auch der Menschen in der Geschichte auftraten, was die Grundlage für Rassismus und Kolonialismus bildete. Mbembe macht dabei deutlich, dass diese Koinzidenz eben

565 Mbembe, A., Kritik der schwarzen Vernunft, 2014, S. 18.

566 Ibid., S. 23. Mbembe bezieht sich hier vor allem auf den französischen Kontext.

567 Ibid., S. 76.

568 Ibid., S. 213.

keinen Zufall oder ein Paradox darstellt, sondern ersteres die Begründung für letzteres lieferte. Vernunft und Zivilisation des aufgeklärten Europas sowie den christlichen Glauben in die Dunkelheit Afrikas zu bringen, sei folgerichtige Konsequenz aufklärerischen Denkens. So waren die führenden Denker der Zeit, wie etwa Hegel oder Kant überzeugte Vertreter einer Vorstellung der rassistischen Ein- und Unterordnung. Den Begriff ‚schwarze Vernunft‘ nutzt Mbembe um die Logik zu bezeichnen, derer sich Rassismus in Vergangenheit und Gegenwart bediente und bedient. Die schwarze Vernunft besteht demnach

„aus einer Vielzahl von Stimmen, Aussagen und Diskursen, Kenntnissen, Kommentaren und Sottisen, deren Objekt das Ding oder die Menschen ‚afrikanischer Herkunft‘ bilden, und aus dem, was angeblich deren Namen und Wahrheit ist (die Attribute und Eigenschaften, das Schicksal und dessen Bedeutung als empirischer Ausschnitt der Welt). [...] Sie ist zugleich ein Reservoir, aus dem die Arithmetik rassistischer Herrschaft ihre Rechtfertigung schöpft.“⁵⁶⁹

Mit dieser diskursförmigen Vorstellung stimmt er mit Scherschels Ideologieverständnis des Rassismus überein. Was Inhalt dieses Diskurses ist, führt er anhand der Begriffe „Afrika“ und „Neger“ aus. „Afrika“ würde in der Logik dieser Vernunft vor allem als Ort einer präethischen und präpolitischen Zeit verstanden, als Ort der Armut, des Aberglaubens, des Stammeskrieges und der Krankheit. So fungiert Afrika als Gegenstück zu Europa und zeichnet sich darüber hinaus durch Unbeholfenheit aus, weswegen es eine „Politik des barmherzigen Samariters“ auslöse, die in erster Linie von Mitleid – aber nicht von Gerechtigkeits- oder Verantwortungsgefühlen – gespeist sei. Die „Neger“, die als Einheit von so diversen Menschen wie die auf dem Kontinent Afrika, in der Karibik, in Lateinamerika und in den USA gedacht werden, werden als animalisch und verstandslos, als übersexualisiert und ungezügelt, als lustvoll und naturverbunden konstruiert. Gleichzeitig ist es auch Teil der schwarzen Vernunft, dass die Objekte dieser Logik, die „Neger“, anfangen, genau diese aufzugreifen, und sich zwar einerseits diese Bezeichnung zu eigen machten und sie akzeptierten. Andererseits wurde der Versuch unternommen, eine eigene Identität zu evozieren und die „ursprüngliche Erfahrung“ zu retten und zu aktualisieren. Mbembe verweist beispielsweise auf Aimé Césaire und die Dichter der ‚Negritude‘-Bewegung, die mit eben dieser versuchten, aus der Unterdrückung der Sklaverei und der Kolonisation auszubrechen und „sich selbst Gestalt zu verleihen“. Der aus Martinique stammende Kämpfer gegen das Kolonialsystem Frantz Fanon hingegen wandte sich gegen diese Vorstellung einer positiven Aufnahme der Idee des „Negers“, denn er sah innerhalb dieser Logik keine Möglichkeit, einem Dasein zu entkommen, innerhalb dessen „er diese Absonderung als sein wirkliches Sein erlebt, dass er den hasst, der er ist, und dass er der zu sein versucht, der er nicht ist“⁵⁷⁰. Darin besteht nach Mbembe eines der Mechanismen des Rassismus: Dass die zugeschriebene, verachtete Identität des „Negers“ angenommen wird, sie aber gleichzeitig „wie ein Krebsgeschwür“ zerstört, da sie dem eigenen Selbst eine Minderwertigkeit und ein Streben nach dem Ablegen eben dieser Identität einschreibt. Auf dieses Phänomen der ‚Internalisierten negativen Identität‘ wurde schon weiter oben in Kapitel 7.1.4.1 verwiesen.

569 Ibid., S. 27. Der französische Originaltitel ‚Critique de la raison nègre‘, erscheint hier eindeutiger, da er auf den von Mbembe konsequent gebrauchten Begriff „Neger“ und die dem zugrundeliegende rassistische Logik verweist. Der Begriff „schwarze Vernunft“ ist dagegen missverständlich, da er suggeriert, Mbembe meine damit eine Vernunft, die schwarzen Menschen eigen sei und die konträr zu einer weißen Vernunft stünde.

570 Ibid., S. 73.

Die feministische Theologin und Rassismusforscherin Eske Wollrad nimmt die Frage des Rassismus aus einer anderen Perspektive in den Blick: die des Weißseins, insbesondere des Weißseins in Deutschland. Ihr Ansatz ist es, dem in der angloamerikanischen Forschung etablierten Paradigma der Critical Whiteness folgend, den Blick nicht auf das Objekt des Rassismus, in ihrem Fall das Andere, sondern auf das Subjekt, für sie das Eigene, zu richten. Dabei postuliert sie, dass dieser Blick besonders in der deutschen Rassismusforschung eher ausgeblendet und „naturalisiert“ werde. Weißsein würde weithin als das verhandelt, was das Normale, den Standard in Deutschland bilde und auch in den Studien zu Rassismus sei häufig nur diffus von „Willen zur Vorherrschaft“ oder von „Diskriminierungen“ die Rede, ohne das benannt würde, wer Vorherrschaft wolle oder diskriminiere. Dies spiegele sich einerseits in der gängigen Definition eines „Rassismus ohne Rassen“ wider und andererseits in einem gesellschaftlichen Diskurs, der Deutschsein und Weißsein quasi synonym setze. Sie postuliert:

„Rasse‘ ist keineswegs out. Noch immer werden Geschichten von Herkunft, Gruppenzugehörigkeit und Wertigkeit Menschen auf den Leib geschrieben, noch immer erzählen Körper von Heimat und Fremde. Man kann ‚sehen‘, wer ‚hierher‘ gehört und wer nicht – in einem AugenBlick. Die Gewaltstruktur des Rassismus lehrt, in Schwarz und Weiß, in Rot und Gelb zu sehen und als Maßstab das zu akzeptieren, was als Inbegriff des Vollkommenen, Guten, Reinen und Schönen gilt: Weißsein.“⁵⁷¹

Wollrad geht davon aus, dass sich in Deutschland, mehr als etwa in den USA, England oder Frankreich, die Vorstellung eines „deutschen Blutes“ als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Gruppe der Deutschen gehalten habe. So sei etwa erst im Jahr 1999 der entsprechende Paragraph zur Staatsangehörigkeit diesbezüglich geändert worden, doch auch dies habe noch nichts an einem gesellschaftlichen Konsens geändert, dass Nicht-Weiße nicht im eigentlichen Sinne Deutsche sein könnten. Wie Scherschel beobachtet sie, dass in der Folge etwa bei Diskriminierung, die sich gegen solche Personen richte, nicht von Rassismus gesprochen werde, sondern von Fremden- oder Ausländerfeindlichkeit, womit die Vorstellung der unaufgebbaren Verknüpfung von deutsch und Weiß⁵⁷² reifiziert werde.

„Hegemoniale Imaginationen von Deutschsein sind mit Weißsein unauflöslich verbunden. Ist von ‚Deutschen‘ die Rede, muss nicht hinzugefügt werden, dass nur Weiße Deutsche gemeint sind – ‚wir‘ wissen es, weil es ungesagt bleibt. Damit ist das Konzept von ‚Deutschsein‘ ein rassifiziertes, da es wesentlich und wesenhaft auf ‚Rasse‘-Vorstellungen Bezug nimmt und solchen Deutschen, die nicht Weiß sind, aus der Blutsgemeinschaft verbannt.“⁵⁷³

Die in der Rassismusforschung gängige These, dass Rasse durch Kultur ersetzt worden sei, um rassistische Diskriminierung zu legitimieren, müsse deswegen verabschiedet werden. Zwar geht auch Wollrad davon aus, dass ‚Kultur‘ gegenwärtig häufig in der Funktion von ‚Rasse‘ benutzt würde, da es vermehrt in ontologischer Weise als stabile, in sich geschlossene „Naturgemeinschaft“ verstanden werde, deren Reinheit bewahrt werden müsse.⁵⁷⁴ Doch sei gerade in Deutschland ein biologisch gedachter Rassismus weithin zu be-

571 Wollrad, E., Weißsein im Widerspruch, 2005, S. 11.

572 Wollrad verwendet den Begriff Weiß nicht als Farbbezeichnung der Haut, sondern als Konstrukt und politische Kategorie, die Menschen zur privilegierten Gruppe der Weißen zuordnet. Deswegen schreibt sie das Wort in dieser Funktion groß und grenzt sich damit von der Bezeichnung einer bestimmten Farbe ab (s.u.).

573 Ibid., S. 12.

574 In diesem Zusammenhang führt sie etwa die in Deutschland immer wieder geführte Diskussion um eine ‚Leitkultur‘ an. Ibid., S. 133.

obachten, den es wahrzunehmen gelte, wenn Machtstrukturen und Diskriminierungsverhältnisse nicht ignoriert und damit gestärkt werden sollen. Dabei sei auch zu beachten, dass schon allein die Konstruktion von ‚Kulturen‘ oder ‚Rassen‘ Diskriminierung aus sich heraus setze. Anders als etwa Robert Miles geht Wollrad davon aus, dass nicht erst eine Hierarchisierung zu Ausschluss und Abwertung führe, da es kein Beispiel in der Geschichte gebe, bei dem eine reine Konstruktion von Rassen nicht zu rassistischen Diskriminierungsformen geführt habe.

Weißsein und Schwarzsein sieht sie dabei als flexible Zuschreibungen, die zwar als genetisch determiniert verstanden und verhandelt würden, jedoch diskursiv zugesprochen oder abgesprochen werden könnten. Aus diesem Grunde müssten diese als politische Kategorien verstanden werden, deren Zu- oder Absprechung von sozio-ökonomischen Faktoren und spezifischen Interessen abhängig sei. Als Illustration für diese These führt sie etwa den Prozess an, der im 19. Jahrhundert dazu führte, dass Ägypterinnen trotz ihrer Zuordnung zum afrikanischen Kontinent eine europäische Abstammung attestiert wurde. Anders konnten die herausragenden Leistungen des antiken Ägypten nicht erklärt werden. Auch seien die irischen (mehrheitlich extrem armen) Einwanderinnen in die USA zunächst als Nicht-Weiße klassifiziert worden, was sich erst änderte, als diese sich explizit gegen Schwarze wandten und etwa die Sklaverei massiv befürworteten. Auch Deutsche seien so in der Geschichte bisweilen als Nicht-Weiß konstruiert worden, so etwa in Pennsylvania im 18. Jahrhundert, als sie die englischen Siedler zahlenmäßig zu verdrängen schienen oder im deutsch-französischen Krieg 1870-71. Umgekehrt haben die kolonialistischen Politiken in Deutsch-Südwestafrika dazu geführt, dass Schwarzen Ehefrauen von Weißen Kolonialisten teilweise das Weißsein zugesprochen, deutschen Soldaten, die Schwarze Vorfahren hatten, eben jenes aber abgesprochen wurde.⁵⁷⁵ So zeigt sich Weißsein als Markierer für sozio-ökonomische und politische Privilegierung sowie für die Zugehörigkeit zu einer als höherwertig verstandenen Gruppe, was sich etwa in gesellschaftlicher Achtung, Zubilligung von Rechten und Zugang zu öffentlichen Räumen ausdrückt:

„Zu diesem sozialen und psychologischen Lohn gehört die Übernahme einer bestimmten Geisteshaltung der Superiorität, ein Phantasma der eigenen Höherwertigkeit, das sich unabhängig vom ökonomischen und kulturellen Kontext einer bestimmten Person entfaltet. Dies bedeutet, dass der Lohn für Weißsein in erster Linie ein ideologischer ist [...] Im Sinne eines Denkens über sich selbst als ‚einfach ein Mensch sein‘. Sich normal zu fühlen, durchschnittlich, einfach menschlich, das heißt Weiß zu sein, konstituiert das Zentrum Weißer Privilegien und manifestiert Weiße Vorherrschaft. [...] Unsichtbar bleibt, dass all diese Werkzeuge und Führer spezifisch Weiß sind. Weiße sollen ihre Einstellungen, Normen, Meinungen und Handlungen nicht für ‚typisch Weiß‘ halten, sondern vielmehr für Aspekte ihrer Individualität und Normalität, sie sollen ihre gesellschaftliche Position allein den eigenen Verdiensten zuschreiben und nicht der ‚Hautfarbe‘.“⁵⁷⁶

Dennoch dürfe, so Wollrad, bei aller Analyse rassistischer Konstruktion und der Funktionalität von Weißsein nicht übersehen werden, dass ‚Rasse‘ alleine niemals existiere. Genausowenig wie Klasse oder Gender stelle sich rassistische Diskriminierung niemals in einer reinen Form dar, sondern sei immer verwoben mit anderen Determinanten, die die soziale Positionierung einer Person oder einer Gruppe bestimme.

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass Vorurteile und Rassismus gegenüber dem Fremden von vielen Faktoren bestimmt sind und eine Vielzahl an Konsequenzen für die jeweilige Person, Gruppe und Ge-

575 Vgl. Ibid., S. 73-81.

576 Ibid., S. 85.

samtgesellschaft hat. Während die sozialpsychologische Forschung aufzeigen kann, dass individuelle und soziale Faktoren wie Erziehung sowie Familien- und Milieuzugehörigkeit und auch kognitive Voraussetzungen eine wichtige Rolle bei der Ausbildung einer spezifisch vorurteilsaffinen Einstellung von Individuen und Gruppen spielen, hat die postkoloniale Forschung deutlich gemacht, dass historische, diskursive und ideologische Entwicklungen einen mindestens ebenso wichtigen, wenn nicht bedeutenderen Einfluss auf gesellschaftliche Phänomene des Rassismus haben. So zeigt sich Rassismus aus dieser Perspektive als historisch – besonders durch die Aufklärung – gespeister gesamtgesellschaftlicher und nationenübergreifender Diskurs, der durch die Konstruktion und Gegenüberstellung von als ontologisch und ‚rein‘ gedachten Gruppen wie ‚Rassen‘ oder ‚Kulturen‘ Machtverhältnisse schafft, die das Denken aller Mitglieder einer Gesellschaft prägen und somit machtvoll Ein- und Ausschlüsse auf allen Ebenen der Gesellschaft bewirkt. Dabei ist er durchwirkt von anderen Faktoren, die bestimmte Herrschaftsverhältnisse bestimmen, was sich etwa in der Verknüpfung von Sklaverei und der Ausbildung des modernen Kapitalismus gezeigt hat. In Deutschland besteht die Tendenz, Rassismus eher als Problem der Vergangenheit bzw. von kleinen Außenseitergruppen zu verstehen, weshalb eine Sensibilität für die implizite Verknüpfung, die zwischen Weißsein und Deutschsein gemacht wird, nicht oder kaum besteht.

7.1.4.4 Faszination und Exotismus

Teil der Begegnung mit dem Fremden ist auch immer die Faszination durch das Unbekannte, das Exotische, das, was nicht der eigenen Routine und dem Alltag entspricht. Sundermeier schreibt diesbezüglich:

„Das, was mich bedroht, übt zugleich einen Reiz aus und hat Anziehungskraft, wenn es im exotischen Gewand auftritt. Als Tremendum ist das Fremde des anderen Menschen zugleich ein Faszinosum.“⁵⁷⁷

Schon die Eroberung Amerikas hat nicht nur Schrecken und Abneigung gegenüber den ‚Wilden‘ ausgelöst, die mit einem Mal in das Bild der Welt der Europäerinnen eintraten, sondern führten auch zu Sehnsüchten, Fantasien und dem Wunsch, das Fremde und ‚Wilde‘ zu erleben. Wie Lüsebrink darstellt, ist das Exotische dabei dadurch gekennzeichnet, dass es einerseits als besonders fremd und fern erscheint, etwa „aus den Tropen“⁵⁷⁸ kommt, und dass es andererseits als besonders reizvoll und attraktiv wahrgenommen wird:

„Der Begriff ‚exotisch‘ wird somit im Allgemeinen mit deutlich positiv besetzten Assoziationen verknüpft. Er schließt die Vorstellung anziehender, kulturell und ästhetisch faszinierender ferner Länder, sowie alternativer Lebens- und Kulturformen ein.“⁵⁷⁹

Exotik spielt nach Lüsebrink auf vielerlei Ebenen des gesellschaftlichen Lebens eine Rolle, so etwa im kulinarischen Bereich, wenn von exotischen Speisen und Gewürzen die Rede ist, die dann mit besonders stereotypen Darstellungen von Menschen aus fernen Ländern bebildert werden. Auch im Bereich der Literatur, des Films und der Kunst spielt ‚Exotik‘ eine wichtige Rolle und bedient Sehnsüchte nach Ausbruch aus dem All-

⁵⁷⁷ Sundermeier, T., Den Fremden verstehen, 1996, S. 74.

⁵⁷⁸ Lüsebrink zitiert hier den Artikel ‚exotisch‘ aus dem 1990 erschienen Brockhaus, der die verschiedenen Konnotationen des Wortes ausleuchtet. Lüsebrink, H.-J., Interkulturelle Kommunikation, 2008, S. 114.

⁵⁷⁹ Ibid., S. 114.

tag und dem Erleben von etwas ‚ganz Anderem‘. Besonders im Bereich Touristik sei das Konzept der Exotik gesellschaftlich besonders präsent, wie Lüsebrink zeigt. So werben Reiseunternehmen massiv mit „exotischer Fremdwahrnehmung“, aber auch die Gestaltung von Hotelanlagen, die Auswahl von Ausflugszielen oder die Struktur von Reiseführern sei häufig geprägt von „exotischen Darstellungsmustern“. Dabei würden vor allem „archaische und traditionelle Lebensbedingungen“ der jeweiligen Länder in den Vordergrund gerückt, die sich möglichst von der Alltagswelt der Reisenden absetzten. Die reale Lebenswelt der Menschen vor Ort werde dabei eher ausgeblendet, was zur Folge habe, dass eine „Folklorisierung“ stattfinde und „fremde Gesellschaften und Kulturen stereotyp verklärt und idealisiert“⁵⁸⁰ würden. Die Geographen Martin Weiss und Herbert Popp haben in Untersuchungen zu deutschen Studienreisen nach Marokko nachgewiesen, dass bei diesen ein sehr selektives Bild des Landes vermittelt werde, welches in großem Maße aus „malerischen, exotischen und ästhetisierenden“ Elementen bestehe. Statt eines konstruktiven Kontaktes zu Menschen vor Ort zu ermöglichen, bestehe ein großer Teil der Reise aus der „Jagd nach Fotos“, was die Einheimischen dezidiert kritisierten, da sie sich durch diese misrepräsentiert fühlten:

*„Wir bemerkten, dass die Deutschen Bilder aufnehmen von Sachen, die uns nicht ehren und die uns selber nicht gefallen. Sie photographieren gerne Bettler oder Leute, die nicht gut angezogen sind oder manche Frauen, die dabei sein, Säuglinge auf der Straße zu stillen, nicht weil sie arm sind, sondern weil sie Profis sind auf dem Bereich des Bettelns. Also die Deutschen erlauben sich, Bilder aufzunehmen, die für Marokko nicht repräsentativ sind und die kein gutes Bild von Marokko geben. Sie wollen oft Bilder aufnehmen, die es nicht wert sind photographiert zu werden.“*⁵⁸¹

Der Germanist Hermann Bausinger weist darauf hin, dass eine solche exotisierende Sicht nicht nur im Hinblick auf Erfahrungen im Ausland anzutreffen ist, sondern auch in der Fremdbegegnung in der eigenen Gesellschaft eine Rolle spielt. So habe eine Festlegung bestimmter Gruppen wie etwa Menschen türkischer Abstammung auf stereotype Bilder ausgrenzenden Charakter und trage zu einer gesellschaftlichen Entfremdung bei.⁵⁸²

Hier wird deutlich, dass es sich bei dem Phänomen der ‚Exotisierung‘ bzw. des ‚Exotismus‘ ebenso wie bei einer negativen Bewertung des Fremden um eine Verfälschung eben dieses Fremden handelt. Um es mit dem Schriftsteller und Soziologen Tzvetan Todorov zu formulieren: Xenophobie und Xenophilie bilden die zwei Seiten ein und derselben Medaille.⁵⁸³ Der Handlungsimpuls dem Fremden gegenüber ist bei der Xenophilie dann aber nicht die Ablehnung und der Kampf, sondern die Neugier, das Begehren und bisweilen die Aneignung und Einverleibung. Die ‚Völkerschauen‘, wie sie um die Jahrhundertwende in vielen Städten Europas durchgeführt wurden, können als vielleicht eindrucklichste Beispiele für diese Verquickung von Abgestoßen-Sein von und Hingezogen-Sein zu dem Fremden dienen. Dieses Beispiel macht aber auch sogleich deutlich, dass es sich bei der Faszination, der Exotisierung des Fremden, nicht um eine positive Umkehrung rassistischen Fremdbezugs handelt. Vielmehr kann es als weitere Facette dessen angesehen werden, was den Graben und die Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden ausmacht.

580 Ibid., S. 114.

581 Escher, A., Wahrnehmung und Einschätzung, 1994.

582 Vgl. Bausinger, H., Kultur kontrastiv, 1987, S. 4.

583 Zitiert in Drost, A., Xenophilie, 2010, S. 5.

Mbembe sieht in der Exotisierung des Fremden nur eine Facette dessen, was er „schwarze Vernunft“ nennt. Er beschreibt, dass es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa besonders unter Kunstschaaffenden eine Tendenz gab, den „Neger“ und „Afrika“ neu zu bewerten und in ihnen nun „ein Reservoir an Mysterien und ein Reich der Karthasis und des Magisch-Religiösen“⁵⁸⁴ zu sehen. Europa habe sich zu dieser Zeit in einer Phase des Materialismus in Politik und Wissenschaften befunden sowie der Verunsicherung durch Kriege und philosophische Diskurse, die den Abgesang der Religionen einleiteten. Dem wurde das Bestreben entgegengesetzt, zu den „Ursprüngen“ zurückzukehren, indem Mythen und Rituale wieder neu erfunden werden sollten:

*„Die Gestalt Afrikas als Reservoir an Mysterien ist letztlich der westliche Diskurs über den Wunsch nach einem lustvollen und wilden Fest, ohne Hemmungen und Schuldgefühle, über die Suche nach einem Vitalismus ohne Gewissensbisse – ein Verlangen, das Europa in der Nachkriegszeit quält.“*⁵⁸⁵

Leitend sei dabei die Vorstellung einer „afrikanischen Seele“, die als besonders sinnlich und ursprünglich gesehen wurde, die eine besondere Nähe zur Phantasie habe und voll von „Hingerissenheit und Unüberlegtheit“ sei, weswegen diese auch eine besonders wertvolle Quelle für die Kunst darstelle. Darin unterscheide sie sich fundamental von den zivilisierten Menschen und Gesellschaften Europas, die von der Vernunft und der Schrift geleitet seien. Mbembe sieht hierin eine der langlebigsten und gegenwärtig wirkmächtigsten unbewussten Vorstellungen der Politik gegenüber den Schwarzen. Sundermeier diagnostiziert auch in der gegenwärtigen Zeit, etwa in Phänomenen des New Age oder auch in der Gegenwartskunst, solche Tendenzen. Die Angehörigen „fremder Kulturen“ wie etwa „die Indianer“ stünden dann als die „besseren Ökologen“ dar, Afrikaner als besonders spirituell und musikalisch, die Aborigines Australiens als besonders naturverbunden. Aus diesen Einschätzungen wird ersichtlich, wieso auch die Faszination für das Fremde nach der Einschätzung Sundermeiers nicht zu einem Verstehen und einer Kommunikation zwischen dem Eigenen und dem Fremden verhilft. Der exotisierende Blick nimmt den Fremden nicht in seinem So-Sein wahr, sondern konzentriert sich auf das, nach was er sich im Eigenen sehnt. Ein solcher Blick dient nur der Selbsterkenntnis, die auf der Suche nach dem Ursprünglichen sich nach dem Fremden streckt und das Verlorengelaubte zu finden meint. Dabei projiziert er nur seine Vorstellung vom richtigen Leben auf den Fremden, findet im Grunde nur sich selbst.⁵⁸⁶ Sobald „Widerständiges“ sichtbar werde oder der Fremde das Eigene in Frage zu stellen droht, ziehe man sich enttäuscht in das Eigene zurück.⁵⁸⁷ Den tatsächlichen Fremden nimmt man also nicht wahr.⁵⁸⁸

584 Mbembe, A., Kritik der schwarzen Vernunft, 2014, S. 85.

585 Ibid., S. 87.

586 Als ein Beispiel für diesen Blick kann die 1920 erschienene Erzählung ‚Der Papalagi‘ dienen. Ein fiktiver Südseehäuptling wird darin nach Europa versetzt und schildert seine Eindrücke der Menschen und der Gesellschaft dort. In der Rezeption wurde der Bericht des Häuptlings mehrheitlich als authentische Beschreibung eines von außen kommenden Vertreters einer ‚ursprünglichen, naturverbundenen Kultur‘ wahrgenommen. Tatsächlich muss die Erzählung aber als eine interne Gesellschaftskritik Europas verstanden werden, die besonders in den 80er Jahren, zu einer Zeit, als die ökologische Krise immer bewusster wurde, besondere Popularität erlangte. Scheurmann, E., Der Papalagi, 1982.

587 Vgl. Sundermeier, T., Den Fremden verstehen, 1996, S. 149f.

588 Todorov hingegen konstatiert, dass die Xenophilie zu einer Aufgabe des Eigenen führe, was allerdings auch nicht zu einem Verstehen und einem Austausch, sondern zu einem Ersatz des Eigenen durch das Fremde führe. Nach Drost,

Abschließend stellt sich die Frage, ob eine exotisierende Haltung dem Fremden gegenüber dennoch ein Tor zu einer konstruktiven Auseinandersetzung sein kann. Bausinger schreibt diesbezüglich:

„Exotisierung ist in vielen Fällen ein erster Schritt des Vertrautwerdens, es ist – paradox gesprochen – Empathie auf Distanz. [...] Die Faszination der Entdeckung prägt und trägt zunächst die Erkenntnis. Exotisierung hebt die andere Kultur aus dem Grau des Gleichgültigen heraus, gibt ihr Farbe [...], ist eine notwendige Verfremdung, wo ein bislang ausgeblendeter Bereich überhaupt ins Blickfeld geraten soll.“⁵⁸⁹

Ob dies tatsächlich eine realistische Einschätzung ist bzw. in dieser Verallgemeinerung zutreffend, sei dahingestellt. Mbembe würde dem sicher widersprechen. In jedem Fall stellt der Exotismus einen zentralen Aspekt des Blickes auf den Fremden dar, der diesem nicht gerecht wird und nicht selten nur die Rückseite eines rassistischen Bildes des Fremden widerspiegelt, der als das Andere des vernunftgeleiteten und aufgeklärten Eigenen gesehen wird. Ob er quasi als Motivator zu weiterer Auseinandersetzung dienen und daraus ein konstruktives und wirklichkeitsgerechtes Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden erwachsen kann, kann nicht ausgeschlossen, muss aber auch in Frage gestellt werden.

7.1.5 Praxis der Fremdbegegnung

7.1.5.1 Fremdbegegnung in der Partnerschaft: Gabe und Gastfreundschaft

Eine spezifische Form, innerhalb derer die Begegnung mit dem Fremden stattfindet, ist die der Gastfreundschaft, zu der auch in der Regel der Austausch von Geschenken oder Gaben gehört. Beide, Gastfreundschaft und das Überreichen von Geschenken, stellen spezifische Formen dar, mittels derer das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden geordnet und geregelt wird. Wie aus der empirischen Untersuchung der Partnerschaften deutlich wurde, spielt diese Form der Fremdbegegnung besonders in diesem Feld eine entscheidende Rolle, weswegen sie hier intensiv beleuchtet werden soll. Da die beiden Formen, die Gastfreundschaft und das Überreichen von (Gast-)Geschenken häufig miteinander verbunden auftreten – wie es auch in den Partnerschaften der Fall ist – sollen sie im Folgenden zusammen betrachtet werden.

Der Soziologe Marcel Mauss hat in den 20er Jahren des 20. Jahrhundert erstmalig eine umfassende Untersuchung über die Funktion der Gabe für das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden vorgelegt.⁵⁹⁰ Unter Rekurs auf ethnographische Beschreibungen der Gabenpraxis bestimmter Gesellschaften im pazifischen und nordamerikanischen Raum, sowie der germanischen Völker und des römischen Reiches formuliert er die These, dass es sich bei der Gabe um ein „fait social total“, ein „totales gesellschaftliches Phänomen“⁵⁹¹, handele, welches zugleich ökonomische, rechtliche, moralische oder auch religiöse Dimensionen umfasse und damit die grundlegendste soziale Praxis einer Gesellschaft darstelle, da sie Individuen, Grup-

A., Xenophilie, 2010, S. 6. Dies kann wohl als extreme Form der Faszination für das Fremde gesehen werden, was etwa durch das Konzept des „going native“ abgebildet wird, welches sich in der Ethnologie als Begriff dafür eingebürgert hat, sich in solch einer Weise in das Fremde hineinzugeben, dass man sich komplett assimiliert und die bisherigen Lebensweisen völlig aufgibt. Dies stellt aber wohl die Ausnahme dessen dar, was hier als Exotismus verhandelt wird.

589 Bausinger, H., Kultur kontrastiv, 1987, S. 2.

590 Mauss, M., Die Gabe, 1978.

591 Ibid., S. 10.

pen und Institutionen miteinander verflochten und auf diese Weise die Gesellschaft in ihrer Totalität in Gang halte. Mauss untersucht aber nicht nur die Praxis vergangener oder ferner Gesellschaften, sondern verweist darauf, dass auch in heutigen europäischen Zusammenhängen viele unserer Handlungen durch den Austausch von Geschenken geprägt seien, zu denen er nicht nur „Güter und Reichtümer“⁵⁹² zählt, sondern auch Höflichkeiten, Rituale oder Festessen, für die die jeweiligen Gastgebernden bzw. Schenkenden sich nicht selten in enorme Unkosten stürzten. Dabei geht Mauss von der Annahme aus, dass in der Gabe eine ‚mélange‘ oder Ineinsetzung von Sache und Person stattfindet, weswegen es auch heute noch verpönt sei, ein Geschenk abzulehnen, weiter zu verschenken oder schlicht zu entsorgen. Im Geschenk ist die schenkende Person selbst gegenwärtig, weswegen die Sache aus ihrer reinen Dinglichkeit hinaustritt, da sie als Gabe affektiv besetzt ist. Die Gabe ist deswegen in der Regel auch kein Gebrauchsgegenstand, sondern zeichnet sich entweder durch Vergänglichkeit aus (wie etwa Parfüm oder ein Blumenstrauß) oder durch ihre Überflüssigkeit und Kostbarkeit (z.B. Schmuck).⁵⁹³ Es geht also beim Geschenk nach Mauss nicht um die Sache selbst, sondern um das Verhältnis, welches zwischen schenkender und beschenkter Person entsteht. Dadurch wird der Akt des Gebens gleichzeitig zu einer Erfahrung von Fremdheit. Die Kulturwissenschaftlerin und Philosophin Iris Dürmann schreibt in ihrer Darstellung über Mauss’ Sozialtheorie der Gabe:

„Die Art der Beziehung, die die Gabe zwischen Geber und Empfänger herstellt, ist eine dingliche Fremderfahrung des Anderen, der den Beschenkten über seine unmittelbare Anwesenheit hinaus durch seine Gabe affiziert. Der Andere begegnet nicht nur in seinen Gesten und Worten, mit seinen Symbolen und Zeichen, Gerüchen und Geräuschen, die er mehr oder minder absichtsvoll aussendet, sondern auch und zumal in den Dingen, die er darbietet, aushändigt oder hinterlässt. Die gehen den Beschenkten an, gehen an ihn. Er ist damit gemeint und ausgezeichnet.“ (Hervorhebung im Original)⁵⁹⁴

Von besonderer Relevanz sei diese Fremderfahrung, die durch den Gabentausch gemacht wird, in der Praxis des Schenkens zwischen verschiedenen Clans, Familien, Gruppen oder Gesellschaften. Dort hat der Austausch von Geschenken seinen festen Platz, um Distanz bei gleichzeitiger Verbundenheit auszuloten und dabei die eigene Gesellschaft in dieser Differenz und Zusammengehörigkeit immer wieder zu konstituieren.⁵⁹⁵ Gesellschaft ist für Mauss immer nur möglich in dieser Gegenüberstellung, in der Pluralität von Gesellschaften:

„Aus Sicht von Mauss ist es daher die eigentümliche Funktion des Gabentausches, eine Beziehung zwischen einander fremden Gesellschaften, Personen und Individuen zu stiften, und das heißt, einen Zwischenraum zu eröffnen, der die Gabenpartner chiastisch voneinander trennt und zugleich miteinander verbindet.“⁵⁹⁶

Diese Gabe basiert nach Mauss auf der immerwährenden Notwendigkeit der Erwidern, wodurch eine permanente Durchdringung geschaffen wird, die zwar fragil, aber friedens- und identitätsstiftend wirkt. Schenken als fortwährendes Geben und Nehmen kann also insbesondere in der Begegnung zwischen dem

592 Ibid., S. 16.

593 Dürmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch Geldgeschenke oder andere ‚nützliche‘ Dinge aus diesem Grunde immer in besonderer Form präsentiert werden müssen, etwa in Form von Origami-Faltungen oder in besonders schönen Verpackungen. Vgl. Dürmann, I., Theorien der Gabe, 2010, S. 20.

594 Ibid., S. 22.

595 Hierzu schreibt Mauss: „Man verbrüdet sich und bleibt sich doch fremd.“ Mauss, M., Die Gabe, 1978, S. 70.

596 Dürmann, I., Theorien der Gabe, 2010, S. 24.

Eigenen und dem Fremden als ständiger Aushandlungsprozess verstanden werden, der sowohl dafür sorgt, dass die gebende und die nehmende Partei sich ihres Platzes in der Ordnung versichern können, als auch, dass die Beziehung stabilisiert wird, die trotz Fremd- und Getrenntheit auf der gegenseitigen Erkenntnis der Zusammengehörigkeit beruht. Der Missionswissenschaftler Theo Ahrens stellt im Anschluss an Mauss ebenfalls die soziale Funktionalität der Gabe heraus:

*„Der Gabentausch hat zwei Gesichter: Konfrontation und Kooperation. Jede Gabe markiert Zwischenräume und Zeiträume. Der Gabentausch setzt Zeichen für Verbundenheit und für Unterschiede zwischen Blutsverwandtschaft, verschwägerter Familie, Freunden und Fremden, zeigt, wo die Trennungslinien verlaufen. Wo Beziehungen delikat sind und Reibungshitze zwischen Gruppen spürbar wird, können Gaben zur Abkühlung, zur Beruhigung nervöser Antagonismen beitragen.“*⁵⁹⁷

Allerdings stellt Ahrens dieser Struktur des Gabentausches die Vertragslogik moderner Institutionen eines demokratischen Rechtsstaates gegenüber, in denen die Logik der Gabe zwar bestimmte Vakuen zu füllen vermag, aber gleichermaßen eine Gefahr für deren Funktionieren darstellt. Beide Formen existieren meist zur gleichen Zeit, stehen in Konkurrenz zueinander aber ergänzen sich auch gleichzeitig. Für alle Gesellschaften gilt (in unterschiedlichen Ausprägungen): „Die Gabe bleibt mit dem Markt verwoben.“⁵⁹⁸ Eine wiederum andere Logik sieht Ahrens im christlichen Glauben gegeben, der eben nicht von einer unbedingten Reziprozität ausgehe, wie sie Mauss beschreibt, sondern – im Gegenteil – von einer Vorstellung, die Gottes Menschwerdung als völlig freier und unerwiderbarer Gabe als Urmoment des Gebens und Nehmens setzt. Allerdings würde ein solches Konzept der Gabe oftmals von Gläubigen selbst nicht vertreten, die nicht selten in ihren Predigten einen Tun-Ergehens-Zusammenhang vertreten würden. Dennoch steht der christliche Glaube mit seinem *sola gratia*, das davon ausgeht, dass es dem Menschen nicht möglich ist, die ultimative Gabe Gottes zu vergelten, einem strikten Geben-Nehmen-Schema entgegen. Die Kirche sieht Ahrens als Anwältin einer Kultur des Gebens, die von dieser Gabe Gottes in ihrem Handeln ihren Ausgang nimmt. Dafür bezieht er sich auf den Text ‚Miteinander leben – Miteinander teilen‘ der Weltkonsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1987, in dem die Kirche als eine durch den Heiligen Geist einander verpflichtete Gemeinschaft verstanden wird, die gleichermaßen Gaben und Bedürfnisse miteinander teilt und sich dafür gegenseitig Rechenschaft gibt. Eine tatsächliche umfängliche Verwirklichung dessen sei aber unmöglich, besonders auf der Makroebene von Kirchenbeziehungen, die der Logik des Kirchenrechtes und – oftmals noch dazu – staatlicher Vergaberichtlinien gehorchen müssten. Auf einer niedrigeren Ebene, besonders der der Gemeinde- und Kirchenkreispartnerschaften, sei eine Verwirklichung eher möglich, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass „Geber und Empfänger dort [gleichermaßen, CE] Zutritt haben und die Spielregeln mitbestimmen dürfen“⁵⁹⁹. Die Chance eines tatsächlichen Gebens ohne die Erwartung einer Gegenleistung sieht Ahrens vor allem und in besonderer Weise im „Nahbereich“, an der „Basis“, gegeben. Zwar sei auch hier das solidarische Handeln miteinander maßgeblich in Strukturen der Reziprozität eingebunden, doch wird hier besonders deutlich

597 Ahrens, T., Vom Charme der Gabe, 2008, S. 12.

598 Ibid., S. 21.

599 Ibid., S. 37.

„dass wir einander nichts schulden, als dass wir uns lieben. Die Liebe schöpft aus jenem menschlich unerschwinglichen Vermögen, das sich nur gratis erschließt. Was in der Gegenseitigkeit der Tauschverhältnisse nicht aufgeht, macht die Person aus. Im Netz der sozialen Beziehungen gilt es, den anderen nicht nur als Partner sozialer Tauschverhältnisse wahrzunehmen, sondern als Person, deren Würde außerhalb jeden sozialen Tauschverhältnisses steht und deren Freiheit, so viel von sich zu geben und so viel zu behalten wie nötig, nicht verhandelbar ist. So bleibt die Person der Vermarktung entzogen“⁶⁰⁰.

Die Gabe zwischen Gruppen findet häufig im Rahmen der gegenseitigen Aufnahme im eigenen Gebiet, bisweilen im eigenen Haus, in der eigenen Familie statt. In solchen Fällen wird der Rahmen der Gastfreundschaft relevant, der sich in den unterschiedlichsten Gesellschaften durch ähnliche Regeln und Ordnungen manifestiert. In diesem Zusammenhang weisen Theoretikerinnen, die sich mit ‚dem Fremden‘ auseinandersetzen, immer wieder darauf hin, dass die lateinischen Begriffe *hostis* (der Fremde, der Feind) und *hospes* (der Fremde, der Gast, der Gastgeber) auf die gleiche etymologische Wurzel zurückgehen. Die geteilte Bedeutung ‚der Fremde‘, der aber in einem Fall zum Feind wurde, im anderen zum Gast, weist auf den schmalen Grat hin, der zwischen diesen zu bestehen scheint. Sundermeier zeigt auf, dass das in allen Gesellschaften der Welt vorkommende Gastrecht dieser engen Verwandtschaft der beiden Begriffe – und Verständnisse – des Fremden geschuldet ist. Gastrecht ist dementsprechend eine Kulturtechnik, die dem Fremden einen Platz in der Gesellschaft zuspricht, der ihm eigentlich nicht zusteht, da er als potentielle Bedrohung und Feind gilt. Als ‚Gast‘ ist er aber in gewissem Sinne ‚gezähmt‘ und genießt für einen bestimmten Zeitraum Rechte und Schutz, doch ist diese Rolle auch gleichzeitig mit der Begrenzung seiner Handlungsmacht verknüpft, so dass er die Gesellschaft, in der er sich zeitweise befindet, nicht mehr bedrohen kann.

Aber nicht nur die potentielle Feindlichkeit des Fremden spielt für das Konzept der Gastfreundschaft eine Rolle. Sundermeier macht deutlich, dass das Aufeinandertreffen einer Gesellschaft mit einer ihr fremden Person als Repräsentantin einer unbekannten Ordnung Verunsicherung auslöst, sowohl auf Seiten der Gesellschaft, wo diese sich temporär aufhält, als auch bei ihr selbst. Dies kann in der Umgangsform der Gastfreundschaft aufgehoben werden: „Das Recht des Gastes ist in allen Kulturen der wichtigste soziale Kodex, mit dieser Unsicherheit umzugehen und sie in Sicherheit umzuwandeln.“⁶⁰¹ In dieser Funktion biete der Raum der Gastfreundschaft einen „dritten Ort“, an dem Gast und Gastgeberin neue Rollen haben, aber in diesen einen gemeinsamen Grund betreten, der beiden vertraut ist und Sicherheit verheißt. Im Rahmen dieses Raumes gelten andere Regeln, bestimmte Rituale binden die beiden zusammen und ermöglichen so Kommunikation, wo diese außerhalb des Gastrechtes eventuell nicht möglich wäre. Sundermeier konstatiert, dass dies auch impliziert, dass der Gast als heilig angesehen wird, dass also das Gastrecht ein Ort der Heiligkeit ist. Dies werde etwa in den verschiedenen Ritualen deutlich, die bei der Einladung zum Essen und dem Essen selbst ausgeführt werden. Innerhalb dieses Ortes und dieser Rituale verwandelt sich so der ‚Fremde‘ zwar nicht in einen ‚Gleichen‘ aber er repräsentiert dann eine „akzeptierte Fremdheit“, die so kennengelernt werden kann. Sundermeier spricht hier von einer „Objektivierung der Fremdheit“, die es erlaubt, sowohl die andere Ordnung selbst als auch deren Inkompatibilität mit der eigenen zu verstehen:

600 Ibid., S. 38f.

601 Sundermeier, T., *Den Fremden verstehen*, 1996, S. 141.

„Das kann die Fremdheit steigern, bewirkt aber allemal, das fremde Lebensmuster nicht weiter als Unordnung und Chaos, als barbarisch oder als Gefahr anzusehen, sondern als fremde Ordnung. Ob das zu vertiefter Akzeptanz oder zu Ablehnung führt, ist dabei offen, ebenso die Frage, ob das Fremde identitätsstabilisierend oder -gefährdend wirkt. Die rituelle Begleitung solcher Begegnung hilft, die eigene Ordnung innen und außen, seelisch und sozial vor Gefahr zu schützen (Hervorhebung im Original).“⁶⁰²

Der rituelle Charakter von Gastfreundschaft dient also nicht nur der Einordnung des Anderen in das Eigene, sondern auch dem Schutz des Eigenen vor einer Infragestellung durch die fremde Ordnung, die der Gast repräsentiert und offenkundig macht.

Neben dieser in den Ritualen der Gastfreundschaft zum Ausdruck kommenden Heiligkeit bringt das Gastrecht für den Fremden auch erhebliche Einschränkungen seiner Handlungsmacht mit sich. Zwar bietet das Gastrecht ihm Schutz, Unterkunft, Essen und Trinken sowie Begleitung durch seine Gastgeberinnen, doch ist er gleichzeitig rechtlos und völlig auf diese angewiesen. Die Rechte, die er als Gast genießt, kann er als Fremder in der gastgebenden Gemeinschaft nicht einfordern, sondern er muss darauf vertrauen, dass sie ihm zugestanden werden. Noch dazu verliert er als Gast bestimmte Rechte, die für das volle Mitglied der Gesellschaft, in der er sich befindet, selbstverständlich sind. So darf er Essen nicht verweigern, er darf die Ehre der Gastgeberinnen nicht antasten, er darf sich nichts eigenmächtig nehmen und ihm ist es nicht erlaubt, Befehle zu erteilen. Auch ist das Gastrecht in seiner Zeit begrenzt. Gastfreundschaft stellt die Ausnahme zum Alltag dar, entsprechend kann sie nicht zum Alltag werden. Als potentielle Bedrohung muss der Fremde als Gast den Ort der Gastfreundschaft auch wieder verlassen, oder er verliert seinen heiligen Status und den Schutz, den dieser mit sich bringt. Dann wird er vertrieben oder er bekommt einen anderen Status, in dem er entweder für seine Rechte zahlt oder arbeitendes Mitglied der Gesellschaft wird und deren Ordnung annehmen muss. Die Gefahr, die er darstellt, kann nur solange gebannt werden, wie sie auch ihren Nutzen hat. Sundermeier drückt das durch folgende, die Gastfreundschaft auf den Punkt bringende, Worte aus:

„Die latente Gefahr, die der Fremde repräsentiert und deren man nicht sicher ist, ob sie ausbricht, muss man so begegnen, dass sie der Lebenssteigerung dient. Der Gast bringt Neuigkeiten, zeigt andere Lebensformen, bringt Gastgeschenke mit, bringt Segen. Die Ambivalenz des Heiligen ist im Gast präsent: Sie ruft Angst hervor und weckt Verlangen, sie lässt erschauern und führt uns aus uns heraus, sie kann Fluch und Segen bringen und verändert jeden, der mit ihr in Berührung kommt.“⁶⁰³

Sundermeier macht mit dieser Darstellung der Gastfreundschaft deutlich, welchen Rahmenbedingungen, Möglichkeiten und Begrenzungen deren Gewährung in ihrer Sozialform üblicherweise untersteht. Jacques Derrida hat in seinen 2007 veröffentlichten Ausführungen über die Gastfreundschaft ein solches Konzept, wie es Sundermeier beschreibt, deswegen als „bedingte“ Form von Gastfreundschaft bezeichnet und sie von einem „absoluten Gastrecht“⁶⁰⁴ unterschieden. Unter Rückgriff auf die Ausführungen Platons über den Fremden beschreibt Derrida, dass die bedingte Gastfreundschaft bestimmten Gesetzen unterliegt und nur dem „xenos“ gewährt wird, also dem Anderen, der durch einen Pakt des gegenseitigen Gastrechtes und durch die Möglichkeit, einen bekannten Namen und eine Familie nennen zu können, den Status des

602 Ibid., S. 142.

603 Ibid., S. 145.

604 Derrida, J., Von der Gastfreundschaft, 2001, S. 26.

„Fremden“ in einer Gesellschaft zugesprochen bekommt. Es ist die Pflicht des ‚pater familias‘, des Hausherrn, die Seinen vor dem Barbaren, dem Wilden, dem absoluten Außen zu schützen, indem er eben jenem das Gastrecht nicht gewährt. Das absolute Gastrecht hingegen bezieht Derrida auf den namenlosen Fremden, auf den „unbekannten, anonymen absolut Anderen“⁶⁰⁵. Dieses Gastrecht bezeichnet Derrida aber als „wahre Gastfreundschaft“⁶⁰⁶, doch verlangt sie es gerade, mit genau diesen Gesetzen und Bedingungen der Gastfreundschaft, die eine solche in der Gesellschaft überhaupt erst möglich machen, zu brechen. Andernfalls könne man nicht davon sprechen, dass Gastfreundschaft gewährt oder geschenkt werde, dass sie ein bedingungsloses Aufnehmen des Ankömmlings sei – was sie nach Derrida aber sein sollte –, denn sie bewege sich stets im Rahmen des Gesetzes, sei also kein Akt des Schenkens, sondern der Verpflichtung:

*„Denn um zu sein, was sie sein ‚soll‘, darf die Gastfreundschaft weder eine Schuld begleichen noch von einer Pflicht geleitet sein: als freundlich, freiwillig und unentgeltlich ‚soll‘ sie sich nicht dem Gast [dem Eingeladenen oder Besucher] öffnen, auch nicht ‚pflichtgemäß‘ [...]. Dieses unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft wäre also, so man dies denken kann, ein Gesetz ohne Imperativ, ohne Befehl, ohne Pflicht. Kurzum: ein Gesetz ohne Gesetz. [...] Denn wenn ich Gastfreundschaft aus Pflicht übe [und nicht nur der Pflicht gemäß], ist diese Gastfreundschaft aus-Pflichterfüllung keine absolute Gastfreundschaft mehr, wird sie nicht jenseits von Pflicht und Ökonomie freundlich, freiwillig und unentgeltlich gewährt, wird sie nicht dem Anderen geschenkt, ist sie keine Gastfreundschaft mehr, die für die Singularität des Ankömmlings, des unerwarteten Besuchers erfunden wurde.“ (Hervorhebungen im Original)*⁶⁰⁷

Eine so verstandene Gastfreundschaft würde gar die Rollen umdrehen, so dass der Gast zum Gastgeber des Gastgebers werde, denn in seiner Bedingungslosigkeit bewirkt das absolute Gastrecht ein Ausgeliefertsein des letzteren gegenüber ersterem. Wie aus der konjunktivistischen Formulierung deutlich wird, räumt Derrida allerdings ein, dass die Verwirklichung eines solchen absoluten Gastrechtes nicht umsetzbar ist, denn es widerstrebt den Gesetzen und Normen, die dieselbe erst möglich machen. Der Versuch, ein solches umzusetzen, könnte s.E. gar dazu führen, dass es in sein Gegenteil verkehrt würde. Dennoch – und dies macht Derrida an aktuellen Debatten über Flüchtlings- und Asylpolitiken deutlich – sollte das bedingungslose Aufnehmen des absolut Anderen, welches er über anderen moralischen Imperativen verortet, als eigentlicher Kern von Gastfreundschaft nicht aus den Augen verloren werden. Als Beispiel führt er die biblische Geschichte der drei Boten Gottes an, die bei Mamre zu Abraham kommen, sowie die von Lot, dessen Gäste in Sodom von gewalttätigen Männern verlangt werden (Gen 18 und 19).⁶⁰⁸ Während erstere die grundlegende Vorstellung der abrahamitischen Gastfreundschaft illustriert, welche ohne zu fragen dem absolut Unbekannten gewährt wird, zeige der direkt darauffolgende Bericht die Priorität des Gastrechtes auf, welches über andere ethische Imperative zu stehen komme, sogar über dem Schutz der eigenen Familie.

Von einer religiösen und teilweise biblischen Begründung von Gastfreundschaft gehen auch einige Autorinnen aus, die diese auf ein anderes, sehr spezifisches Feld beziehen: das des interreligiösen Dialogs. Hier sind etwa die Publikationen von Claudio Monge⁶⁰⁹ oder Marianne Moyaert⁶¹⁰ zu nennen. In der 2013 erschienenen Veröffentlichung des libanesischen christlichen Theologen Fadi Daou und der ebenfalls aus dem

605 Ibid., S. 27.

606 Ibid., S. 27.

607 Ibid., S. 64.

608 Vgl. Ibid., S. 107ff.

609 Dieu hôte: recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité, Bucharest 2008.

610 Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality, Amsterdam / New York: Rodopi 2011.

Libanon stammenden muslimischen Historikerin und Theologin Nayla Tabbara mit dem Titel *„L'Hospitalité divine. L'autre dans le Dialogue des Théologies Chrétienne et Musulmane“* gehen die beiden von *„théologies en dialogue“*⁶¹¹ aus (was sie explizit von einem *„theologischen Dialog“* unterscheiden) und unterstreichen damit gleichermaßen die Bezogenheit der Religionen aufeinander sowie auch deren Unterschiedenheit. Im Laufe ihrer wechselseitigen Ausführungen legen Daou und Tabbara dar, wie ihrem Verständnis nach die Auseinandersetzung und die Begegnung mit dem ‚Anderen‘ aus ihrem eigenen Glauben heraus möglich wird. Dabei gehen sie grundsätzlich davon aus, dass im Bund Gottes mit Abraham alle Menschen zum Glauben berufen wurden und die Möglichkeit bekommen haben, Gott in Glaube und Tat zu folgen. Daou zeigt im Besonderen auf, dass Jesus etwa durch die Begegnungen mit verachteten Anderen, wie der Kanaaniterin, der Samaritanerin oder dem römischen Hauptmann deutlich gemacht hat, dass Spiritualität für ihn ein höherer Wert war als religiöse Praxis.⁶¹² Tabbara macht besonders das islamische Konzept *fitra* (arab. فطرة) stark, nachdem alle Menschen durch ihr Erschaffensein, Kenntnis von Gott haben.⁶¹³ In Bezug auf die Frage der Gastfreundschaft zeigt sich, dass Daou und Tabbara in ähnlicher Weise wie Derrida von einem Verständnis ausgehen, welches moralische oder rechtliche Verpflichtungen transzendiert. Anders als Sundermeier beschreiben sie Gastfreundschaft dementsprechend eher in einer Form der grenzenlosen und an Gottes Handeln orientierten Weise, so dass die alle Menschen und Möglichkeiten umfassende Dimension von Gastfreundschaft im Fokus ihrer Überlegungen steht. So gehen sie von der spirituellen Gemeinschaft als zentralem Ausgangspunkt der Ermöglichung aus, einander Raum im Eigenen zu geben. Daou bezieht sich hierfür besonders auf Joh 14, 2: *„In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“* und weist darauf hin, dass Gott nicht auf das, was der Mensch verstehen kann, reduziert werden darf. Er geht so weit zu sagen, dass Gott erst da zu finden ist, wo nicht nur Raum für den Anderen besteht, sondern wo dieser auch willkommen geheißen wird.⁶¹⁴ In ähnlicher Weise stellt Tabbara dar, dass es eine von Gottes Eigenschaften sei, der Allumfassende zu sein, der über die Grenzen hinaus barmherzig und wissend ist. So ermögliche es der Glaube, Raum im Innern für Gott zu schaffen, was Tabbara auch als Möglichkeit versteht, Gastfreundschaft im Herzen zu pflegen und die Fähigkeit zu stärken, den Anderen zu erkennen und zu lieben. Durch eine solche göttliche Gastfreundschaft werde es möglich, dass der Andere mit all seinen Ängsten und seiner Sicht auf die Welt und auf das Göttliche Teil unseres spirituellen Selbst werde, ohne dass dies bestehende Differenzen negiere. Dies ermögliche es uns, wie Abraham aus der Geborgenheit des Eigenen auszutreten und auf den Anderen zu und mit ihm zu gehen.⁶¹⁵

Zum Abschluss dieser Überlegungen über Gastfreundschaft soll hier noch kurz auf eine besondere Form eben dieser eingegangen werden, die sowohl Sundermeier als auch Marianne Moyaert als zentral für den Umgang mit dem Anderen herausstellen: das Fest. Die Religionswissenschaftlerin Moyaert stellt in

611 Daou, F./Tabbara, N., *L' hospitalité divine*, 2013, S. 85.

612 Vgl. Ibid., S. 23-25.

613 Vgl. Ibid., S. 45-49.

614 Vgl. Ibid., S. 179.

615 Ibid., S. 182f.

ihrem Buch eindrücklich dar, dass das Fest, welches sie als „Balsam für die Seele“⁶¹⁶ bezeichnet, einen Vorgeschmack auf die eschatologische Versöhnung zwischen dem Eigenen und dem Anderen biete. Ein Fest stelle eine Unterbrechung des Alltags dar und ist vor allem durch Spontaneität und Ausgelassenheit geprägt, weswegen es eine Gelegenheit biete, den Anderen außerhalb der alltäglichen Ordnungen kennenzulernen, mit ihm Gemeinschaft zu bilden und so mit ihm solidarisch zu werden. Das gemeinsame Essen und Trinken, die gemeinsame Feier, erlaube es uns, Andersartigkeit zu sehen, zu riechen und zu fühlen, was, so Moyaert, eine stetige Erinnerung an das Gastmahl sei, welches am Ende der Tage auf uns warte und das Eigene und das Fremde miteinander versöhne.⁶¹⁷

7.1.5.2 Fremdbegegnungen in den Kooperationen: Integration – Inklusion – Teilhabe – Diversity

Da besonders der Begriff der ‚Integration‘ sich in der empirischen Forschung über die Kooperationen als zentral erwiesen hat, soll auch dieser in dieser Darstellung der Praxis der Fremdbegegnung ausgeleuchtet werden. Diesbezüglich wird der Frage nachgegangen, welche Modelle bestehen, um ‚das Fremde‘ nicht nur temporär, wie im Falle der Gastfreundschaft, sondern dauerhaft in eine existierende Gesellschaft einzubeziehen, wie es ja auch im Falle der Kooperationen teilweise angestrebt wird. Der Begriff, der dafür auch in der gegenwärtigen Diskussion in Deutschland am meisten Beachtung findet, ist genau der in den empirischen Erhebungen häufig auftauchende: der der Integration. Des Weiteren bestehen aber auch andere Begriffe, die mit einem solchen Prozess in Verbindung gebracht werden, namentlich Inklusion, Teilhabe und Diversity. Im Folgenden soll dargestellt werden, was diese Begriffe bezeichnen, wie sie sich unterscheiden, welche Überschneidungen es gibt und welche Chancen und Risiken sie für eine solche gesellschaftliche Hineinnahme des Fremden bergen.

Die Sozial- und Erziehungswissenschaftlerin Viola Georgi beschreibt in ihrem Aufsatz zum Thema zunächst, dass sowohl der Begriff Integration, wie auch der Begriff Inklusion darauf abzielen, einer bestimmten Gruppe von Menschen, zum Beispiel Eingewanderten, gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen. Teilhabe meint in diesem Zusammenhang das Einbezogenensein in entscheidende gesellschaftliche Strukturen. Entsprechend definierte der Zuwanderungsrat im Jahr 2004 Integration als

*„messbare Teilhabe von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wie z.B. frühkindliche Bildung, schulische Bildung, berufliche Bildung, Zugang zum Arbeitsmarkt, Teilhabe an den rechtlichen und sozialen Sicherungs- und Schutzsystemen, bis hin zur (statusabhängigen) politischen Teilhabe“*⁶¹⁸.

Teilhabe kann also als Ziel und Zweck von Integration und Inklusion verstanden werden, während Integration selbst hier im Sinne einer Partizipation an bestimmten, zentralen Teilbereichen einer Gesellschaft verstanden wird. Zur Unterscheidung des Integrations- vom Inklusionsbegriff verweist Georgi auf das derzeitige gesellschaftspolitische Verständnis von ‚Migration‘ bzw. von ‚Migrationsgesellschaft‘ im Integrationsdiskurs in Deutschland. Sie konstatiert, dass diesbezüglich von einem Gesellschaftsmodell ausgegangen wird, wel-

616 Moyaert, M., *Fragile Identities*, 2011, S. 298.

617 Vgl. *Ibid.*, S. 298–313.

618 Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration, *Einwanderungsgesellschaft* 2010, 2010, S. 112ff.

ches als homogene Größe konstruiert wird, dem die Gruppe der ‚Migranten‘ gegenüberstehe. Migration werde entsprechend nicht als gesellschaftskonstituierend, sondern als „Abweichung von der Norm“⁶¹⁹ verstanden. Insbesondere Begriffe wie ‚deutsche Leitkultur‘, ‚jüdisch-christliche Wertegemeinschaft‘ oder auch ‚Abendland‘ verleihen dieser Vorstellung Ausdruck. Integration würde in diesem Verständnis im Sinne einer „Bringschuld“⁶²⁰ derjenigen, die zu dieser angenommenen Gesamtgruppe hinzukommen, verstanden, den damit verbundenen „imaginierten etablierten gesellschaftlichen Konsens“⁶²¹ zu übernehmen. Integration wird also vornehmlich als aktive Leistung der Dazukommenden verstanden, sich an eine als allseits geteilt vorgestellte ‚Mentalität‘ anzupassen. Als problematisch diagnostiziert Georgi daran, dass dies erstens ein normatives und hegemoniales Verständnis von Integration darstelle, welches zweitens die Komplexität und Diversität sowohl der eigenen Gesellschaft als auch der Gruppe der ‚Migranten‘ verkenne. Stattdessen sei die Gruppe der Zuwandernden durch so unterschiedliche Determinanten wie Wanderungsmotivation, Bildungshintergrund, religiöse Zugehörigkeit oder aufenthaltsrechtlichen Status erheblich diversifiziert. Der Begriff ‚Migrationshintergrund‘ könne diese Diversität nicht adäquat beschreiben. Diesbezüglich schreibt sie:

*„Angesichts der zunehmenden Ausdifferenzierung heutiger Gesellschaften sind ethnokulturelle Identitäten nur Teilspekte einer multidimensionalen Diversität unserer Gesellschaft, in der sich Soziallagen, Milieus und andere Differenzlinien nicht allein entlang einer Trennlinie zwischen Eingewanderten und Mehrheitsbevölkerung voneinander abheben. Aktuelle Anforderungen und Möglichkeiten internationaler Mobilität und Phänomene der transnationalen Lebensführung sind mit einem auf Nation und Ethnie beschränkten Integrationsverständnis kaum noch zu fassen, weshalb es wichtig ist, das Begriffsverständnis zu erweitern.“*⁶²²

Eine solche Begriffserweiterung sieht sie durch das Konzept der Diversity gegeben. Diversity versteht sie im Sinne einer Anerkennung, Normalisierung und Wertschätzung der „Mannigfaltigkeit der Differenzlinien und der Heterogenität individueller und kollektiver Identitäten“⁶²³. Vielfalt werde innerhalb dieser Perspektive als gesellschaftliche Ressource verstanden. Dabei distanziert sich Georgi allerdings explizit von einem Diversity-Verständnis, welches Vielfalt in utilitaristischer Weise als Steigerung der Effizienz und Wettbewerbsfähigkeit etwa eines Unternehmens fasst. Stattdessen geht sie von einem normativ-demokratischen Ansatz aus, der Vielfalt aus einer Menschenrechts- und Antidiskriminierungsperspektive heraus als gegeben versteht und mit diesem Ansatz gegen Ungleichbehandlung und für Gleichstellung angeht. So verstanden impliziere das Diversity-Konzept auch eine machtkritische Analyse gesellschaftlicher Prozesse der Herstellung von In- und Exklusion.

In der Anwendung dieser Diversity-Perspektive auf die dargestellte Vorstellung von Integration ergibt sich ein machtkritischer und pluralitätsorientierter Zugang zu Teilhabe, der den Blick weglenkt von der alleinigen Verantwortlichkeit der Zuwandernden hin zu einer Öffnung von gesellschaftlichen Strukturen und ein Bild von Gesellschaft als homogene, geschlossene Größe verabschiedet zugunsten eines komplexen und

619 Georgi, V. B., Integration, Diversity, Inklusion, 2015, S. 25.

620 Ibid., S. 26.

621 Ibid., S. 26.

622 Ibid., S. 25.

623 Ibid., S. 26.

diversen Identitätsverständnisses Einzelner und von Gruppen. Ein solches Verständnis von Teilhabe verkörpert der Begriff der Inklusion, da er darauf abziele

„strukturelle (rechtliche) Rahmenbedingungen zu schaffen, die benachteiligende Ausgangslagen ausgleichen können und Partizipation ermöglichen. [...] Der Inklusionsbegriff impliziert Diversity, weil auch er die Anerkennung gesellschaftlicher Vielfalt, die Individualität und die Bedürfnisse des einzelnen Menschen sowie dessen Teilhabe an unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft zu handlungsleitenden Prinzipien macht“⁶²⁴.

Inklusion meine dann nicht mehr die Teilhabe an einer ‚Gesellschaft an sich‘, sondern an bestimmten Sektoren, was in einer Gesellschaft wie Deutschland auch anders nicht mehr möglich, noch sinnvoll sei. Der Soziologe Erol Yildiz schreibt diesbezüglich:

„Eine ‚vollständige Integration‘ in einer polykontextuellen Gesellschaft ist empirisch nicht mehr möglich und auch nicht mehr nötig, weil das Leben in einer postmodernen Gesellschaft von allen Mitgliedern – ob autochthon oder allochthon – nur eine partielle Inklusion in die Gesellschaft verlangt.“⁶²⁵

Dies bedeute auch, dass solche Gesellschaften sich in einem konstanten Prozess der Aushandlung und Re- und Neuformulierung gesellschaftlicher Normen und Strukturen befinden, die sich auf allen Ebenen des Lebens abspielten. So verstanden handele es sich bei Integration bzw. Inklusion um einen „offenen, komplexen und multidirektionalen“⁶²⁶ Prozess, der von allen Mitgliedern der Gesellschaft getragen werde und alle mit einbeziehe. Migrationspolitik sei dann nicht mehr eine Politik für die Ausnahmegruppe der Zuwandernden, sondern werde zu einer „Gesellschaftspolitik“⁶²⁷, die diesen verschiedenen Dimensionen von Migration Rechnung trage.

7.1.5.3 Das Fremde Verstehen – Vom Fremden Lernen

Im Folgenden stellt sich nun die grundsätzliche und auf beide Felder anwendbare Frage, ob, und wenn ja wie es überhaupt möglich ist, dem Fremden zu begegnen, es zu verstehen, das Andere, Differenten als das, was es ist, wahrzunehmen, es sich zu erschließen und womöglich noch von ihm zu lernen.

Lüsebrink stellt dar, dass interkulturelles Verstehen immer zwei Ebenen umfasst, nämlich eine kognitive, also wissensbasierte, bei der etwa Fremdsprachenkenntnisse und Wissen über bestimmte Lebens- und Verhaltensweisen im Vordergrund stehen, und eine affektive, emotionale Ebene, bei der Gefühle der Ablehnung oder auch der Faszination zentral sind.⁶²⁸ Entsprechend haben sich zwei unterschiedliche Forschungsrichtungen innerhalb der interkulturellen Kommunikation etabliert.⁶²⁹ Die kulturkontrastive Herangehensweise fokussiert in erster Linie die Wissensebene und geht von der Vorstellung aus, dass verschiedene Kulturen in Form abgeschlossener Wertorientierungen und Alltagspraktiken aufeinandertreffen, für deren Verstehen ein möglichst umfassendes Wissen erforderlich ist. In diesem Zusammenhang können etwa Ansätze wie der der ‚Kulturstandards‘ nach Hofstede eingeordnet werden. Eine ganze Reihe von Publikationen und Trainings zum Thema ‚Interkulturelle Kommunikation‘ folgen diesem Modell und sehen es als wich-

624 Ibid., S. 27.

625 Yildiz, E., Heterogenität als Alltagsnormalität, 2001, S. 80.

626 Georgi, V. B., Integration, Diversity, Inklusion, 2015, S. 26.

627 Ibid., S. 25.

628 Vgl. Lüsebrink, H.-J., Interkulturelle Kommunikation, 2008, S. 37.

629 Zum Folgenden Ibid., S. 43-45.

tigsten Ansatzpunkt für das Fremdverstehen an, für eine umfassende Vermittlung von Wissenskanones verschiedener Kulturen zu sorgen bzw. die Voraussetzung für deren Aneignung zu schaffen.

Interaktionistische Ansätze gehen nach Lüsebrink dagegen von dynamischen Interaktionssituationen innerhalb von interkulturellen Verstehensprozessen aus, bei denen die involvierten Personen sich von vornherein auf andere Weise verhalten, als sie dies in einer kulturell homogenen Situation tun würden. In diesen Situationen prägten nach diesem Ansatz vor allem Einstellungen, (stereotype) Vorannahmen, Anpassungsstrategien, Reaktionen und Gegenreaktionen den Ablauf der Interaktion entscheidend. Lüsebrink spricht hier von „Interkultur“⁶³⁰, mit der er eine Zwischenkultur meint, die in der Auseinandersetzung von Mitgliedern unterschiedlicher ‚Kulturen‘ entsteht. Als zielführende Herangehensweise, um Prozesse des Fremdverstehens konzeptualisieren zu können, sieht er ein Zusammendenken dieser beiden Modelle, in denen sowohl die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wissenssystemen als auch die emotionale Ebene der Begegnung und die Effekte einer Begegnung von Eigenem und Fremden mitgedacht werden.

Als Beispiel eines solchen mehrperspektivischen Modells kann das Konvivenzmodell von Theo Sundermeier vorgestellt werden, der in seiner „Hermeneutik des Fremden“ den Fokus einerseits auf das Verstehen legt, andererseits auf einer Praxis der Fremdbegegnung. Ziel dieses Programms ist eine „Konvivenz“, also eine Haltung des Respekts, welche eine größtmögliche Annäherung und Verständigung beinhaltet, ohne das Fremde assimilieren oder vereinnahmen zu wollen. Verstehen und Handeln sind dabei für Sundermeier auf das Engste aufeinander bezogen, denn für ein Verstehen sei Handeln notwendig, was wiederum das Verstehen voraussetze, weswegen seine Methodik nicht im Sinne einer linearen Abfolge bestimmter Aktivitäten zu verstehen ist, sondern eher im Sinne eines hermeneutischen Zirkels, so dass die vier von ihm vorgeschlagenen Stufen zum Verstehen des Fremden „zwar nicht zu einem einzigen hermeneutischen Vorgang“ zusammenschmelzen, aber so dicht zusammenhängen, „dass die Übergänge fließend sind und wir am Ende noch einmal von vorne beginnen, um dann auf tieferer Ebene nochmals im Verstehen weiter vorzudringen“⁶³¹. Auf der ersten Stufe oder Ebene, die Sundermeier die Phänomenebene nennt, handelt es sich um eine Wahrnehmung in Distanz, die eine Haltung der ‚Epoché‘ voraussetze, also einer Enthaltung des Urteils⁶³². Dieser folgt die Zeichenebene, auf der Phänomene als Zeichen wahrgenommen werden und eine Kontextualisierung des Erlebten möglich sei, was eine Haltung der Sympathie erfordere und durch teilnehmende Beobachtung erreicht werden könne. In der dritten Ebene, der Symbolebene werden Zeichen als Symbole dekodiert, so dass eine (Teil-)Identifikation möglich werde, weil Symbole mit eigenem verglichen und eingeordnet werden können, was aber nicht nur Sympathie sondern auch Emphatie erfordere. Die letzte Ebene, die Relevanzebene, sei von tiefem Respekt gekennzeichnet und ermögliche Konvivenz. Diese Kon-

630 Ibid., S. 45.

631 Sundermeier, T., Den Fremden verstehen, 1996, S. 155.

632 Sundermeier greift hier auf den Begriff nach Edmund Husserl zurück, der die ‚Epoché‘ als Methode der phänomenologischen Reduktion bezeichnete, durch die zunächst den vorgefassten Urteilen über die äußere Welt die Geltung entzogen wird, um anschließend – unter Beiseitelassung der tatsächlichen Existenz – zu Erkenntnissen über das Wesen des betrachteten Gegenstandes zu gelangen.

vivenz meint ein „Zusammenleben, bei dem jeder er selbst bleiben kann, niemand vereinnahmt wird und dennoch ein Austausch stattfindet, der die Würde des anderen respektiert und stärkt“⁶³³.

Diese Ebene ist nach Sundermeier „reine Handlungsebene“ und wird von drei Grundpfeilern getragen:

- 1.) der Hilfgemeinschaft, denn „Konvivenz fördert das Leben und trägt zum Gelingen des Lebens bei“⁶³⁴;
- 2.) der Lerngemeinschaft, denn „im Austausch ist jeder [Lernender und Lehrender] und gewinnt so sein

Subjektsein zurück, das ihm in der unterdrückerischen Gesellschaft genommen wurde“⁶³⁵; und

- 3.) der Festgemeinschaft, denn „das Fest ermöglicht Gemeinschaft. Indem es die Grenzen des Eigenen transzendiert, verschafft es dem Anderen Zugang“⁶³⁶.

Diese Konvivenz sei als „vita experimentalis“ zu verstehen, die oft ihr Ziel nicht kenne und im Sinne eines steten Suchens zu verstehen sei. Die hier nachgezeichneten Stufen sollen nach Sundermeier einen Weg eröffnen, das Fremde ohne negative Vorurteile, also ohne störenden „subjektiven Haltungen“, wahrzunehmen und ihm zu begegnen. Voraussetzung für eine solche Hermeneutik des Fremden sei aber, dass Gleichberechtigung zwischen den Kommunikationspartnern bestehe. Auch eine Haltung der Konkurrenz verhindere das Verstehen und unterminiere den gegenseitigen Respekt, denn er behindere die Gleichberechtigung aller Partner: „Jede Herablassung, von einer höheren Ebene herab den Fremden zu verstehen [...] ist zum Scheitern verurteilt“⁶³⁷. In Bezug auf Begegnung zwischen Personen aus Europa und aus außereuropäischen Zusammenhängen sagt Sundermeier deswegen folgerichtig: „Der abendländische Logos darf nicht universalisiert werden“⁶³⁸.

Dennoch weist Sundermeiers Modell Problemstellungen auf. Wie der Theologe und Religionswissenschaftler Andreas Grünschloss aufzeigt, geht Sundermeier in seinen Stufen des Verstehens durchgängig von gelingendem Verstehen aus, ohne Raum für gescheiterte Kommunikation, für Konflikte, Antipathien oder Ablehnung zu lassen. Eine Differenzhermeneutik müsse „zusätzliche regulative Prinzipien entwerfen, die einen weitergehenden und konstruktiven Umgang mit solchen Widerständen und Konfliktsituationen ermöglichen“⁶³⁹. Diese Ausklammerung bringe auch ein weiteres Problem mit sich, denn die Betonung der Aufrechterhaltung der Alterität der sich Begegnenden ohne die Durcharbeitung von Konflikten und Widerständen lässt das Sundermeier'sche Konzept auch als „Hermeneutik der Bestandssicherung“⁶⁴⁰ erscheinen,

633 Ibid., S. 183.

634 Ibid., S. 190.

635 Ibid., S. 191.

636 Ibid., S. 193.

637 Ibid., S. 154.

638 Ibid., S. 154. Gleichermaßen kritisiert Sundermeier hier die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas, da diese von der Universalität einer Rationalität kommunikativen Handelns ausgehe bzw. diejenigen Kontexte, in denen dies nicht vorausgesetzt werden kann, etwa in mythischen Lebenswelten, als inkompatibel mit seiner Vorstellung des kommunikativen Handelns ansehe (vgl. *Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns Bd I, 1981*). Damit klammere Habermas das Fremde aus seiner Theorie aus und mache deutlich, dass gelingende Kommunikation im Sinne seiner Theorie nur dort möglich ist, wo auch eine gewisse Homogenität der Lebenswelt gegeben ist. Stattdessen schlägt Sundermeier den Vorrang des Wahrnehmens und Verstehens der Kontexte der Teilnehmenden an der Kommunikation vor der Verständigung selbst vor. Wobei natürlich auch ersteres nicht ohne letzteres denkbar ist und von Überlappungen Austausch ausgegangen werden muss. Dennoch müsse festgehalten werden: „Die Hermeneutik ebnet den Weg zur interkulturellen Kommunikation und zum Handeln.“ Ibid., S. 91.

639 Grünschloss, A., *Der eigene und der fremde Glaube*, 1999, S. 308.

640 Ibid., S. 309.

in dem das Eigene und das Fremde stets gleich bleiben und ihr jeweiliges So-Sein keine Veränderung erfährt. Das identitätsverunsichernde und destabilisierende Potential der Fremdbegegnung bliebe so gezähmt und auf Distanz gehalten. Stattdessen müsse ein „Verstehensspielraum“ eröffnet werden, der sowohl das Eigene und das Fremde in ihren Identitäten zu bewahren in der Lage sei, aber dennoch Raum für die Aushandlung von Differenz und Konflikt biete und Veränderung zulasse. Erst wenn dies in eine Hermeneutik des Fremden einbezogen würde, könne man tatsächlich von einer *Differenzhermeneutik*, wie Sundermeier sie anstrebt, sprechen.

Der Soziologe Milton Bennett greift das widerständige Potenzial in der Begegnung mit dem Fremden explizit auf und geht besonders auf die emotionalen Komponenten ein, die bei interkultureller Begegnung ihm zufolge immer eine Rolle spielen. Aus diesem Grunde sind in seinem Phasenmodell die subjektiven Wahrnehmungen des jeweils Fremden und deren emotionale Verarbeitungen zentral. In seinem viel zitierten Modell zur Interkulturellen Sensibilität, der sogenannten Bennett-Scale, geht er von sechs Entwicklungsphasen aus, die jeweils aufeinander aufbauen und von einer Haltung des Ethnozentrismus zu einer des Ethnorelativismus führen.⁶⁴¹ Die ersten drei Phasen, die Bennett dem Ethnozentrismus zuordnet, beinhalten die Leugnung von Differenz, die Abwehr von Differenz und die Minimierung von Differenz. In der Phase der Leugnung befindet sich eine Person meist in einer Situation, in der sie die Existenz anderer Kulturen und die zu diesen bestehenden Unterschiede ignorieren kann. Vor allem das eigene soziale Umfeld wird als homogen und frei von kulturellen Konflikten wahrgenommen – auch wenn objektiv Pluralität und Konflikte existent sind. Maßnahmen zu einer Änderung dieser sehr eingeschränkten Sichtweise sind nach Bennett vor allem die Ausrichtung von Informations- und Begegnungsveranstaltungen. In der Phase der Abwehr ist die Person sich der Existenz und der Unterschiede verschiedener Kulturen bewusst, empfindet aber die eigene als überlegen und lehnt andere deswegen – mehr oder minder rigoros – ab. Eine Spielart dieser Haltung sei der Exotismus, bei dem eine andere Kultur als überlegen zu allen anderen empfunden wird. Maßnahmen in dieser Phase sollten nach Bennett vor allem die bestehenden Gemeinsamkeiten verschiedener Kulturen in den Blick nehmen und beispielsweise Teamerfahrungen ermöglichen, bei denen Angehörige unterschiedlicher Kulturen gemeinsam teilnehmen. Die darauffolgende Phase der Minimierung von Differenz ist geprägt von der Vorstellung, dass die Gemeinsamkeiten der Menschen bei weitem überwiegen und es nur geringe Unterschiede, wie etwa in Bezug auf Speisen oder Kleidung gebe. In der Regel wird von einer Vorstellung universeller Zugehörigkeit ausgegangen, wie etwa – auf einer religiösen Ebene – der allgemeinen Gotteskindschaft. Während Bennett dies als grundsätzlich positive Vorstellung anerkennt, sieht er dennoch problematische Aspekte dieser Haltung. So halten sich Menschen, die sich in dieser Phase befinden, in der Regel für in hohem Maße interkulturell kompetent und gehen davon aus, dass die beste Verhaltensweise in interkulturellen Begegnung sei, „man selbst“ zu sein. Dabei besteht jedoch häufig die Tendenz, Privilegien, die man aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur genießt, nicht wahrzunehmen. Außerdem beinhaltet diese Phase eine große Gefahr, bei Enttäuschungen und Frustrationserfahrung auf eine Haltung der

641 Zum Folgenden siehe *Bennett, M., Towards Ethnorelativism*, 1994.

Abwehr zurückzugreifen, da sich die Haltung, die man als von großer Offenheit geprägte ansah, nicht zum Erfolg führte. Maßnahmen zur Weiterentwicklung sieht Bennett vor allem in der Ermöglichung von Selbst- und Fremderfahrung. So könnten interkulturelle Kleingruppendiskussionen, bei denen Gründe für bestimmte Sicht- und Verhaltensweisen diskutiert werden, dazu verhelfen, das eigene Eingebettetsein in bestimmte kulturelle Zusammenhänge aufzuzeigen, sowie gleichermaßen das der anderen Person.

Die folgenden drei Phasen beinhalten die Akzeptanz von und die Anpassung an Differenz sowie die Integration von Differenz und konstituieren die Phasen des Ethnorelativismus. In der Phase der Akzeptanz wird kulturelle Differenz grundsätzlich anerkannt und als positiv wertgeschätzt. Zuerst entwickle sich in der Regel ein Akzeptieren von Verhaltensunterschieden und darauffolgend von Unterschieden hinsichtlich der Wertevorstellungen anderer Personen. In dieser Phase sei es, so Bennett, wichtig, diese Erkenntnis möglichst schnell in konkrete Situationen zu übertragen, in denen bestimmte Konfliktsituationen durch eine Haltung des Respekts von Verschiedenheit gelöst werden können. Damit bekomme die theoretische Einsicht praktische Relevanz, wodurch die nächste Phase, die Anpassung, ermöglicht werde. Darunter versteht Bennett die Erweiterung des eigenen Verstehens- und Verhaltensrepertoirs, nicht den Ersatz alter durch neue Muster. Eine Vorstellung einer universellen Verbundenheit aller Menschen, etwa aufgrund religiöser oder anderer Vorstellungen, die die Existenz unterschiedlicher Sicht- und Verhaltensweisen zulasse, könne dabei hilfreich sein. Entscheidend sei dabei die Fähigkeit, sich empathisch in die Sichtweise einer anderen Person hineinzudenken. Eine Weiterentwicklung in die Phase der Integration wird vor allem durch „real-life situations“⁶⁴², am besten durch einen Auslandsaufenthalt oder andere Möglichkeiten der Interaktion ermöglicht. Diese letzte Phase zeichnet sich nach Bennett dadurch aus, dass die Person sich so entwickelt, dass sie „a part and apart from a given culture“ werden kann. Zur Verdeutlichung zitiert Bennett den Soziologen Peter Adler:

*„A new type of person whose orientation and view of the world profoundly transcends his indigenous culture is developing from the complex of social, political, economic and educational interactions of our time.“*⁶⁴³

Das Ziel dieser Haltung ist nach Bennett aber weder die Abgrenzung von der ursprünglichen noch die Neuordnung zu einer neuen Kultur. Ebenso wenig propagiert er eine relativistische Haltung, die sich einer Wertung grundsätzlich enthält, da alle Vorstellungen gleichwertig seien. Stattdessen sei es die große Herausforderung einer solchen ethnorelativen Haltung, kontextabhängig und -angemessen zu denken und zu handeln. Verschiedene Aspekte einer Kultur könnten dabei als positiv, andere als negativ bewertet werden. So beinhaltet diese Haltung auch die Möglichkeit, eine spezifische Situation unter verschiedenen Bewertungsstandards zu evaluieren und gegebenenfalls eine Wertung bzw. eine Verhaltensweise zu entwickeln, die eine Synthese dieser beiden – oder etwas Drittes – darstellt. Identität wird in dieser Phase neu entwickelt und kann als kreativer Prozess betrachtet werden. In dieser Situation der „constructive marginality“⁶⁴⁴, in der man in jeglicher Kultur eine marginale Position einnimmt – was auch als extrem unangenehm erlebt

642 Ibid., S. 58.

643 Zitiert nach Ibid., S. 59.

644 Ibid., S. 63.

werden kann – besteht die Möglichkeit, kulturelle Rahmen und verschiedene Sichtweisen in konstruktiver Weise kontextabhängig zu nutzen.

Trotz der handlungspraktischen und -orientierten Ausrichtung des Modells von Bennett beinhaltet auch dieses problematische Aspekte. So erscheint die systematische und strukturierte Abfolge der verschiedenen Phasen als höchst idealtypisch und realitätsfern. Ein Modell, wie die Pädagogin Gisela Führung es entwickelt hat, welches eher spiralförmig angelegt ist, scheint hier angemessener. Dabei geht sie ebenfalls explizit vom irritierenden Potenzial (interkultureller) Begegnungen aus:

„Irritationen sind Auslöser für Herausforderungen, die jeweils Althergebrachtes in Frage stellen. So bezeichnen sie den Beginn für Lernprozesse. [...] Es kann Faszination, Verunsicherung, Erregung, Angst u.ä. beinhalten.“⁶⁴⁵

Mit der spiralförmigen Konzeptualisierung ihres Modells verweist sie darauf, dass Lernprozesse zum einen nie beendet sind und sich zum anderen zwischen unterschiedlichen Polen – etwa Abbruch, Stillstand und (Weiter-)Lernen – bewegen. So wechselten sich Phasen des Absicherns und Festhaltens tradierter Werthaltungen mit solchen der bewussten Wahrnehmung und solchen des Experimentierens im Kontakt mit Neuem ab, wobei stets die Möglichkeit – aber nicht die Notwendigkeit – des (punktuellen) Abbruchs des Lernprozesses bestehe.

Eine weitere Problematik des Bennett'schen Modells – wie auch des Sundermeier'schen – besteht in der Unterschätzung von Machtverhältnissen innerhalb der Begegnungen, die aufgrund der Zugehörigkeit zu bestimmten ‚Kulturen‘ und der Zuschreibung bestimmter Eigenschaften entstehen. Zwar weist Sundermeier darauf hin, dass für sein Konzept eine Situation der Gleichberechtigung notwendig sei und eine Haltung der Herablassung Verstehen behindere, doch setzt dies voraus, dass eine solche Situation überhaupt ermöglichbar ist. Auch verweist Bennett wiederholt auf die Situation von Minoritäten, die Unterdrückungsverhältnissen ausgesetzt sind und postuliert etwa, dass diese häufig eine Tendenz zur Bewahrung ihrer Identität aber in einigen Fällen auch zu einer Haltung der Adaption oder sogar der Integration aufwiesen. Dennoch integriert er die verschiedenen Privilegien und Ordnungsverhältnisse, welche in der Auseinandersetzung zwischen Gruppen, die sich in unterschiedlicher gesellschaftlicher Machtposition befinden, relevant sind, nicht in sein Modell. Um diesen Aspekt von Fremdbegegnung besser in den Blick nehmen zu können, wurde Mitte der 80er Jahre der sogenannte Anti-Bias⁶⁴⁶-Ansatz von Pädagoginnen in der USA entwickelt. Katja Gramelt, selbst Professorin für frühkindliche Pädagogik, sieht in diesem Ansatz eine Möglichkeit, Stereotypisierungen und Vorurteilen aktiv zu begegnen. Dabei gehe er von institutionalisierten Strukturen aus, die Diskriminierungen fördern und aufrechterhalten und die von Einzelnen übernommen und (in der Regel unbewusst) perpetuiert werden. Grundsätzlich wird von der Annahme ausgegangen, dass es niemanden gibt, der vorurteilsfrei denkt und agiert. Entscheidend ist allerdings die Möglichkeit, diese Vorurteile zu reflektieren und zusammen mit Anderen zu bearbeiten und zu hinterfragen. Die Arbeit nach dem Anti-Bias-Ansatz sei in diesem Kontext eine Aufforderung an Individuen, sich diese Strukturen der Diskriminierung be-

⁶⁴⁵ Führung, G., Begegnung als Irritation, 1996, S. 115.

⁶⁴⁶ Bias wird hier übersetzt mit Voreingenommenheit oder auch Schiefelage, und bezieht sich in diesem Zusammenhang einerseits auf individuelle Ausprägungen von Vorurteilen aber auch auf gesellschaftliche und strukturelle Verankerungen von Formen von Diskriminierung. Vgl. Trisch, O., Anti-Bias Ansatz, 2010, S. 5.

wusst zu machen, sie in den Blick zu nehmen und gegen sie anzugehen. Ziel sei es dabei, allen Mitgliedern einer Gesellschaft die gleichen Gestaltungs- und Teilhabemöglichkeiten zu eröffnen. Dabei ist neben Formen wie sexistischer oder ableistischer⁶⁴⁷ Diskriminierung auch explizit Rassismus im Blick der pädagogischen Arbeit. Die Gründerin des Ansatzes, Louise Derman-Sparks, formuliert dies folgendermaßen:

*„[Anti-Bias is a]n active/activist approach to challenging prejudice, stereotyping, bias, and the ‚isms‘. In a society in which institutional structures create and maintain sexism, racism and handicappism, it is not sufficient to be non-biased (and also highly unlikely), nor is it sufficient to be an observer. It is necessary for each individual to actively intervene, to challenge and counter the personal and institutional behaviors that perpetuate oppression.“*⁶⁴⁸

Methodisch sieht der Ansatz in der Regel ein Vorgehen in zwei Schritten vor. Zunächst steht Sensibilisierung und Bewusstwerdung im Zentrum, die mit Hilfe von erfahrungsorientierten Methoden ermöglicht werden sollen. Dabei sollen eigene Diskriminierungserfahrungen thematisiert werden, die sowohl in der Rolle der diskriminierten Person als auch in der der diskriminierenden gemacht worden sind. Zentral ist es dabei, einen „beschuldigungsfreien (aber nicht wertfreien) Raum“⁶⁴⁹ zu schaffen, der dazu dient, die gegenseitige Empathie zu fördern, indem ohne Schuldzuweisung die je eigenen Erfahrungen ausgesprochen werden können. Außerdem soll dabei die eigene „Verstricktheit“ in gesellschaftliche Machtverhältnisse in den Blick kommen, was eigene Privilegien, Ressourcen und Fähigkeiten auf individueller und struktureller Ebene einschließt und damit sowohl politische, soziale, rechtliche und ökonomische Macht meint als auch Definitionsmacht.⁶⁵⁰ In einem zweiten Schritt geht es darum, Handlungsansätze für den eigenen Kontext, also etwa den Arbeitskontext oder die Situation bei einem Auslandsaufenthalt oder anlässlich einer interkulturellen Begegnung in privaten Zusammenhängen zu entwickeln. Dabei sollen Ideen und Impulse erarbeitet werden, neue konkrete Handlungsschritte zu unternehmen, um das eigene Verhalten in spezifischen Situationen zu verändern. Daran wird deutlich, dass Anti-Bias Ansätze auf Langfristigkeit angelegt sind, da eine Einstellungs- und Verhaltensänderung als langwieriger und komplexer Prozess begriffen wird.⁶⁵¹

Ein dritter Aspekt, der an Bennetts und Sundermeiers Phasenmodellen kritisiert werden kann, besteht in der Konzeptualisierung von Kulturen als relativ homogenen, abgeschlossenen Größen, ähnlich wie es das oben dargestellte Herder'sche Kugelmodell vorsieht (vgl. Kapitel 6.1.3). Angesichts der Multifaktorialität menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere in einer globalisierten und zunehmend vernetzten Welt, erscheint dies eine simplifizierende Vorstellung davon, wie die Begegnung zwischen Eigenem und Fremden zu denken ist. Angesichts dessen bietet sich die Anwendung des Welsch'schen Ansatz der Transkulturalität an, der in der Anwendung auf das Modell Bennetts deutlich machen könnte, dass schon zu Beginn der Entwicklung einer interkulturellen Sensibilität, wie er sie anstrebt, mehrere sich miteinander überlagernde ‚Kulturen‘ in jeder Person und in jeder Gruppe vorhanden sind. Bennetts Phasen könnten dann in einer Weise modifiziert werden, dass sie weniger auf das Anwachsen der zur Verfügung stehenden Denk- und Handlungsoptionen ausgerichtet wären (wobei dies natürlich auch begrüßenswert ist und im Austausch

647 Dieser Begriff bezeichnet Diskriminierung aufgrund von Behinderung.

648 Zitiert nach Gramelt, K., Der Anti-Bias-Ansatz, 2010, S. 102.

649 Trisch, O., Anti-Bias Ansatz, 2010, S. 6.

650 Ibid., S. 8.

651 Ibid., S. 8.

zwischen dem Eigenen und dem Fremden erwartbar), sondern auf die Bewusstmachung der Fragmentarität der eigenen ‚Kultur‘. Eine solche Herangehensweise, die weniger die Pluralität zwischen als die innerhalb der eigenen Gruppe in den Blick nehmen würde, könnte auch dazu beitragen, Gruppengrenzen aufzuweichen und so gruppenbedingte Voreingenommenheiten zu verringern. Eine Anwendung des Ansatzes der Transkontextualität, wie ihn Schilling sowie Nyíri und Breidenbach vorschlagen, auf Benetts Modell könnte in einem weiteren Schritt dazu beitragen, die Perspektive der Fremdbegegnung für Faktoren, die über das Modell der kulturellen Begegnung hinausgehen, zu öffnen. So könnte die Sensibilisierung und Bewusstmachung von politischen, rechtlichen, ökonomischen und diskursiven Machtstrukturen, wie sie innerhalb des Anti-Bias-Ansatz vertreten wird, integriert werden. Des Weiteren könnte auch das Konzept des ‚third space‘, des ‚Dritten Raumes‘⁶⁵², des Literaturwissenschaftlers und postkolonialen Theoretikers Homi Bhabhas fruchtbar gemacht werden, der diese „Zwischenräume“ zwischen verschiedenen Kontexten und Kulturen als Orte definiert, an denen Differenz sichtbar wird, aber auch neue Identitäten aufgebaut werden können, die bisherige Repräsentationen auflösen. Allerdings geht Bhabha nicht von einer dichotomen Gegenüberstellung zweier homogener Entitäten aus, die sich in einem solchen ‚third space‘ begegnen. Vielmehr betont er die Ambivalenzen, die sich in der Begegnung zeigen und Raum eröffnen für die Aushandlung von Identitäten, für Zusammenarbeit und Widerstreit. Schilling sieht besonders innerhalb der internationalen ökumenischen Begegnung verschiedenster Christinnen Räume, die sich immer wieder auftun, um eben solche Aushandlungen von Differenz und Identität zu ermöglichen. Dabei interpretiert sie den Dritten Raum Bhabhas als Möglichkeit des Dialogs, des Konfliktes, der Infragestellung von Homogenitäten und der Ausbildung neuer (theologischer) Konzepte.⁶⁵³ Eine Anwendung eines solchen eher abstrakten, übergeordneten Konzeptes auf ein sehr konkretes, praxisorientiertes Modell, welches Bennett entworfen hat, könnte sich m.E. als überaus fruchtbar und konstruktiv in der Praxis der Fremdbegegnung erweisen, insbesondere in internationalen ökumenischen Zusammenhängen.

7.1.6 Fazit

Im Jahr 2000 hat der bengalische Historiker und postkoloniale Theoretiker Dipesh Chakrabarty sein Buch ‚Provincilising Europe‘ veröffentlicht. Darin führt er in sehr elaborierter und interdisziplinärer Weise aus, dass moderne Politikwissenschaft und Geschichtsschreibung immer unter dem unausgesprochenen Anspruch geschieht, dass die europäischen Begriffe von Moderne, von Gleichheit, Aufklärung, Zivilgesellschaft, Menschenrechten und Demokratie sowohl Ursprung als auch Zielpunkt jeglicher gesellschaftlicher Entwicklung sind, während nicht-westliche Gesellschaften, wie etwa Indien, als defizitär hinsichtlich dieser Vorstel-

652 Vgl. Bhabha, H., The Third Space, 1990.

653 Schilling, A., Revolution, Exil und Befreiung, 2016, S. 259. Dabei beruft sich Schilling auch auf die von der Missionswissenschaftlerin Claudia Jahnel herausgestellte Affinität ökumenischer Diskurse zur Vorstellung von Transkulturalität. Jahnel schreibt diesbezüglich: „Ökumenische Bewegung, Dialog und Theologie sind ‚contact zones‘ der Kulturen, Zonen des Aushandelns von Unterschieden, des transkulturellen Verkehrs in verschiedene Richtungen, der gegenseitigen Bereicherung, Assimilierung, Integration und des Ausschlusses. Diese Zonen sind keinesfalls ‚unschuldig‘, sondern durchwirkt von Maßstäben, die dazu ermächtigt sind, zu definieren, zu entscheiden, aus- und einzuschließen.“ Jahnel, C., Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit, 2008, S. 14. Auch hier wird der Zusammenhang von Fremdbegegnung und Machtdiskursen deutlich.

lungen angesehen werden. Unter dieser universalistischen Perspektive kämen diese Gesellschaften quasi zwangsläufig in die Situation, dass sie in einem „imaginary waiting room of history“⁶⁵⁴ platziert würden, in dem sie zunächst unterrichtet und „zivilisiert“ werden müssten, um die Voraussetzungen aufweisen zu können, diese Errungenschaften der Moderne in ihrem eigenen Kontext umsetzen zu können. So paternalistisch und hegemonial dieser Anspruch daherkommt, so klar ist es für Chakrabarty, dass es nicht möglich ist, diesen europäischen Begriff der Moderne einfach als fremd und unpassend abzuweisen, da er nicht nur das Denken und Handeln in historischen und politischen Zusammenhängen auf eine nicht mehr rückgängig zu machende Weise global geprägt hat. Auch habe er gerade für diejenigen, die am gesellschaftlichen Rande stehen, immer wieder die Perspektive und Hoffnung für Veränderung und Freiheit geöffnet – auch unter kolonialer und unterdrückerischer Herrschaft. Stattdessen müsse er „provinzialisiert“ werden, also in seiner Kontextualität erkannt und damit übersetzt und erneuert werden:

*„Provincialising Europe is not a project of rejecting or discarding European thought. [...] European thought is at once indispensable and inadequate in helping us to think through the experiences of political modernity in non-western nations, and provincialising Europe becomes the task of exploring how this thought – which is now everybody’s heritage and which affects us all – may be renewed from and by the margins.“*⁶⁵⁵

Europäisches Denken stellt sich also für den indischen Kontext als ungeeignet und unverzichtbar *zugleich* dar, da es in seinem universalistischen Anspruch alle gesellschaftspolitischen Prozesse nachhaltig geprägt und geformt hat. Aber es ist in seiner Form und seiner Interpretation von Geschichte eben auch völlig unangemessen und verlangt nach Transformation und Umdeutung.

In diesem Programm der Provinzialisierung wird zweierlei deutlich, was auch durch die vorangegangene Darstellung der verschiedenen Aspekte der Fremdbegegnung zum Vorschein gekommen ist: Zum einen wird in Chakrabartys Ausführungen die Spannung deutlich, die zwischen einer dichotomischen Gegenüberstellung des Eigenen und Fremden und der gleichzeitig existierenden vielfältigen Verflochtenheit unterschiedlichster Kontexte besteht. Wie auch durch die Darstellung unterschiedlichster Kulturkonzepte deutlich wurde und wie sich auch in den typischen Ordnungen des Eigenen und des Fremden gezeigt hat, stellt sich die Wirklichkeit als einerseits geprägt von einer Differenzierung dar, die von einer klaren Unterscheidbarkeit ausgeht zwischen dem, was dem Eigenen zugeordnet wird und dem, was eben nicht dazu gehört, dem Fremden. Und andererseits müssen wir immer wieder erkennen, dass solche Grenzen oftmals nur schwer zu ziehen sind, dass Übereinstimmungen zwischen dem Bekannten und dem Fremden bisweilen sogar größer sind, als die Differenzen, die vermeintlich zwischen verschiedenen Gruppen bestehen. Während lange Zeit das Paradigma der klaren Unterscheidbarkeit unangefochten Bestand hatte, setzt sich erst in der neuesten Zeit immer mehr die Erkenntnis durch, dass nicht erst die Globalisierung zu vielfachen Überlappungen, Verflechtungen und Hybriditäten führte, sondern dass es auch schon vor der umfassenden digitalen, ökonomischen und politischen Vernetzung der Welt mehr Ähnlichkeiten gab, als es etwa ein Kugelmodell der Kulturen, wie es Herder ersonnen hat, vermuten ließ. Dies lassen uns etwa die Ergebnisse aus der Intergruppenforschung sowie die Theorien der VerÄnderung, die besonders koloniale Prozesse aber auch

654 Chakrabarty, D., Provincializing Europe, 2000, S. 8.

655 Chakrabarty, D., Provincializing Europe, 2000, S. 16; Chakrabarty, D., Provincializing Europe, 2000, S. 16.

kontemporäre Dynamiken beleuchten, erkennen. So können wir feststellen, dass die verschiedenen ‚Kulturen‘, die in der Anthropologie und der Ethnologie seit ihrem Aufkommen während der Phase der Aufklärung untersucht wurden, weniger Unterschiede zueinander aufwiesen (und heute immer noch aufweisen), als diese Disziplinen uns glauben machen wollen. So wissen wir heute, dass viele der angenommenen Differenzen der spezifischen Perspektivität, die das Eigene häufig zum Maßstab des Beobachteten macht oder auch der Vorannahme, dass etwas ‚primitiv‘ oder ‚unterentwickelt‘ ist, geschuldet ist und somit oftmals den Charakter der Konstruiertheit hat. Auch die klassischen Soziologien des Fremden von Simmel, Park und Schütz, die diesen immer als Fremdkörper zeichnen, der in einen festgefügtten, homogenen Zusammenhang vorgestellt wird und dort entweder wegen seiner örtlichen, seiner ethnischen oder seiner wissenssoziologischen Herkunft nicht dazugehören kann, scheinen den psychosozialen, kognitiven und diskursiven Prozessen, die für die Identifikation ‚des Fremden‘ in einer Gesellschaft entscheidend sind, zu wenig Beachtung zu schenken. Stattdessen wird er hier als das in seinem Wesen von außen kommende, die Verhältnisse erschütternde gedacht, das Verwirrung stiftet und die Ordnungen in Unordnung bringt. Es wird von festen, in sich abgeschlossenen, stabilen Ordnungen ausgegangen, die in direktem Kontrast zu dem stehen, was ‚der Fremde‘ repräsentiert und mit sich bringt. Wie im vorangegangenen Kapitel an verschiedenen Stellen angemerkt wurde, sind Konzepte wie etwa das des ‚Abendlandes‘, des ‚Westens‘ oder auch das des ‚Kampfes der Kulturen‘ besondere Auswüchse dieser Vorstellung, die deutlich machen, dass diese Vorstellung nicht etwa im Verschwinden begriffen ist, sondern auch heute in vielen gesellschaftspolitischen Diskursen Konjunktur hat. Wissenschaftliche Ansätze, wie die der ‚Kulturstandards‘, die anhand bestimmter Einstellungen von Mitgliedern nationalstaatlich konzipierter Kulturen grundsätzliche Unterschiede konstatieren, unterstützen solche Vorstellungen und geben ihnen zusätzliche Durchschlagskraft. Gleichzeitig werden aber auch Stimmen laut, die auf die Verwobenheit von ‚Kulturen‘ bzw. Kontexten hinweisen und auf die Konstruiertheit bestimmter Gruppen verweisen. Gruppenexperimente wie die von Calolyn und Muzafer Şerif oder von Tajfel und Turner sowie diskurstheoretische Untersuchungen zeigen die menschliche Tendenz auf, Unterschiede eher zu verstärken, Differenzen zu betonen und so soziale Identitäten erst zu schaffen, wo diese nicht notwendigerweise in dieser Gegenüberstellung und Kontrastierung bestehen. Auch die Erkenntnis der Relevanz anderer Faktoren, wie etwa ökonomischer, politischer, theologischer oder infrastruktureller, für das menschliche Handeln, machen eine Einteilung in Gruppen gemäß einer angenommenen kulturellen Identität fragwürdig, wie etwa das Konzept der Transkontextualität oder die Ausführungen von Breidenbach und Nyíri deutlich machen. Gleichzeitig weisen aber Autoren wie etwa Sundermeier mit Nachdruck darauf hin, dass Unterschiede wahrgenommen werden müssen und nicht in Akten der Vereinnahmung oder der Hierarchisierung des Einen in unterschiedliche ‚Entwicklungsstufen‘ ignoriert werden dürfen. Solche Stimmen sind entscheidend, um nicht die Begegnung des Eigenen mit dem Fremden als reine Konstruktion abzutun und unterschiedliche Perspektiven, Erfahrungen und Identitäten zu negieren. Wie Chakrabarty auch konstatiert ist beides wahr und prägt die Wirklichkeit zu gleichen Teilen: Die Übereinstimmung, die Ähnlichkeit und die Gleichzeitigkeit auf der einen Seite sowie die Differenz, die Partikularität und die Heterogenität. Entscheidend ist dabei aber

ein differenzierter Blick, der bereit ist, sowohl die eigene Identität sowie auch die der Anderen in ihrer Komplexität und ihrer Verwobenheit und Überlappung mit dem Eigenen wahrzunehmen, anzuerkennen und zu respektieren. Dabei können die dargestellten Konzepte wie Gastfreundschaft – sei sie nun in ihrer Begrenztheit oder in ihrer unbedingten (an Gottes Handeln orientierten) Weise verstanden –, Inklusion und Diversität oder auch Modelle wie das der ‚Intercultural Sensitivity‘, wie sie Bennett vorschlägt und wie sie durch Vorstellungen der Transkontextualität und der Hybridität erweitert werden können, von Nutzen sein und angemessene Begegnung zwischen dem Eigenen und dem Fremden ermöglichen.

Worin sich das Eigene und das Fremde unterscheiden führt uns zu dem zweiten Punkt, der durch das Programm der Provinzialisierung Europas nach Chakrabarty deutlich wird und was bei Autoren wie Sundermeier zu wenig Beachtung findet: Die machtvolle Dimension der Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Wie das Unterkapitel der typischen Ordnungen des Eigenen und des Fremden aufgezeigt hat, haben Menschen nicht nur die Tendenz, sich und Andere bestimmten Gruppen zuzuordnen, sondern auch diese Gruppen in bestimmte Rangfolgen einzuordnen. So kommt es nicht nur zu Stereotypisierungen und VerÄnderungspozessen im Sinne von Abgrenzungen und Zuschreibungen bestimmter Eigenschaften, die auf alle Mitglieder dieser Gruppen generalisierend angewendet werden, sondern führt dies in der Regel auch dazu, dass bestimmte Gruppen auf- und andere abgewertet werden. Eine Einteilung der Menschen in Rassen und/oder in verschiedene Kulturen, die als mehr oder minder abgeschlossen und homogen konzipiert werden, verstärkt diesen Prozess, wie besonders die postkoloniale Forschung nachgewiesen hat. In der Folge konnten etwa so diverse und umfassende Gebiete wie der afrikanische Kontinent oder eine Region, die sich vom Maghreb bis nach Südostasien erstreckt, zu den als einheitlich gedachten ‚Kulturen‘ ‚Afrika‘ und ‚der Orient‘ zusammengefasst und ‚erforscht‘ werden. Dieses Wissen, das eine solche Forschung aus sich heraus setzt, konnte wiederum im Rahmen des Kolonialismus zu Zwecken der Machtausübung verwendet werden und hat die Mitglieder dieser ‚Kulturen‘ nicht nur als anders, sondern eben auch als untergeordnet und defizitär entworfen. Auch die zunächst positiv erscheinende Faszination für diese Andersartigkeit und ‚Exotik‘ stellt sich bei näherer Betrachtung nur als die andere Seite der Medaille hierarchisierenden Denkens und Handelns dar. Diejenigen, die im Zusammenhang mit rassistischen Denkmustern in der Position sind, eine solche VerÄnderung und Rangordnung zu erstellen und aufrechtzuerhalten, die also die Machträgerinnen sind, nehmen das Eigene, wie Wollrad deutlich macht, oftmals aber nicht als partikular und benennenswert wahr. Das Eigene, das Weiße, wird in diesem Falle der Standard, das Normale, von dem ausgegangen wird, während das Andere, das Nicht-Weiße, benannt und beschrieben werden kann. Auch diese Dynamik ist Teil solcher Machtprozesse, die Ausschluss und Unterordnung bewirken. Chakrabarty macht dies daran deutlich, dass das europäische Denken von Moderne unausgesprochenerweise als universal gültig angenommen und als Schablone für die Implementierung andernorts verstanden wird – nach der Änderung der gegebenen Bedingungen und der Schaffung der notwendigen Voraussetzungen, versteht sich. Um solche Machtkonstellationen aufzudecken und die verschiedenen Positionen im gesellschaftlichen Gefüge bewusst und deutlich zu machen, kann der Anti-Bias Ansatz hilfreich sein. Als Methode, Begegnungen

von Gruppen und Personen unterschiedlicher Privilegierung so zu gestalten, dass (implizite und unbewusste) Unterdrückungsmechanismen an Wirkkraft verlieren, kann die Integration des Ansatzes in Konzepte der Fremdbegegnung eine sinnvolle und hilfreiche Erweiterung darstellen. Dies kann beispielsweise in Form von Sensibilisierungs- oder Empowerment-Workshops geschehen, aber auch direkt als Teil der Begegnung zwischen dem Eigenen und dem Fremden aufgenommen werden. Ausgehend von Jahnels Postulat, dass auch die ökumenische Bewegung in Fragen der Machtausübung „nicht unschuldig“⁶⁵⁶ sei, erscheint ein solches Vorgehen besonders auch in Begegnungen der internationalen Ökumene (wozu auch die hier untersuchten deutsch-ghanaische Beziehungen in der Kirche gehören) als notwendig und vielversprechend.

Um nun einen näheren und ausführlichen Blick darauf zu werfen, was hier unter Ökumene verstanden wird und inwiefern dies eine Gemeinschaft zwischen dem Eigenen und dem Fremden impliziert, werden im folgenden Kapitel unterschiedliche Dimensionen ökumenischer Theologie und Praxis beleuchtet.

7.2 Ökumene und Gemeinschaft

Die Kirche befindet sich derzeit in einer „abnormalen Situation der kirchlichen Trennung“⁶⁵⁷. Dieser Satz irritiert zunächst. War es nicht schon immer so, ist es nicht ‚normal‘, dass es eine Vielzahl von Kirchen, von Konfessionen gibt? Ist es nicht gar notwendig und richtig, dass jede Christin die Möglichkeit hat, sich die Gemeinschaft zu suchen, wo sie sich in ihrem Glauben am besten aufgehoben fühlt, wo sie christliche Heimat findet? Gemäß ihrer christlichen Prägung, ihrer Weltanschauung, ihrer Herkunft? Besonders in einer Zeit postmoderner Individualität und Pluralität erscheint es geradezu folgerichtig, dass die Kirche sich in möglichst vielen Spielarten und Formen manifestiert, so dass jedes Bedürfnis christlicher Frömmigkeit und Praxis seine entsprechende Ausdrucksmöglichkeit erhält. Dem steht jedoch eine ökumenische Ekklesiologie entgegen, die die christliche Kirche ihrem Wesen nach als den einen Leib Jesu Christi versteht, als die ‚eine Kirche Jesu Christi‘ und als ‚Gemeinschaft der Glaubenden‘. Diese Gemeinschaft ist demnach nicht eine rein organisatorische Verbindung einzelner, die den gleichen Glauben teilen, sondern wird als gegebene Realität verstanden, die allen irdischen Manifestationen vorausgeht und Beziehung zwischen einzelnen Gläubigen erst ermöglicht. Dieser Leib Christi, die Gemeinschaft der Glaubenden, stellt sich in seiner heutigen irdischen Gestalt jedoch als zutiefst gespalten, zerstückelt und zerstritten dar. Theologische Auseinandersetzungen und die Verbreitung des Christentums in alle Regionen des Erdballes im Zuge der Kirchengeschichte haben eine schier unüberblickbare konfessionelle Zersplitterung der christlichen Kirche hervorgerufen, was aus Sicht einer ökumenischen Ekklesiologie als geradezu blasphemischer Zustand oder als – um mit Karl Barth zu sprechen – „Skandal“⁶⁵⁸ bezeichnet werden kann, bedeutet es doch eine Zersplitterung des einen Leibes Christi. Besonders wenn man die Worte Jesu in Johannes 17 zugrunde legt

„Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst“

656 Janel, C., Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit, 2008, S. 14.

657 Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Die Kirche, 2014, S. 111.

658 Barth, K., Kirchliche Dogmatik IV/I, 1953, S. 754.

wird deutlich, dass diejenigen, die sich in der Nachfolge Christi verstehen und sich nicht für die Gemeinschaft aller Gläubigen einsetzen oder gar gegen sie wenden, sich gleichermaßen gegen den göttlichen Willen stellen. Wenn man Kirche in dieser Weise versteht, kommt man nicht umhin diese sowohl in ihrer ontologischen als auch in ihrer relationalen Dimension zu verstehen. Kirche stellt sich einerseits als ihrer tatsächlichen irdischen Ausprägung vorgängig dar, strebt aber gleichermaßen nach Gemeinschaftsbildung, um ihre wesensmäßigen Einheit als Leib Christi abzubilden und diese sichtbar und erlebbar zu machen. Versteht man Kirche also als ein solches Beziehungsgeschehen, als eine durch Relation und Verhältnis zueinander sich realisierende und erlebbare Wirklichkeit, wird deutlich, dass die Frage nach der Beziehung verschiedener Gruppen von Christinnen zueinander, wie es in dieser Arbeit geschieht, eine Frage nach der einen Kirche Jesu Christi ist. Im folgenden Kapitel soll dementsprechend gefragt werden, was die Kirche ausmacht, insbesondere wie sie sich als Gemeinschaft derer, die sich in Jesu Nachfolge verstehen, als geglaubte und als gelebte Realität, darstellt. Welche Aspekte werden als konstitutiv, welche als nebensächlich verstanden? Wer gehört zu ihr, wer wird ausgeschlossen? Welche Aufgaben hat sie? Wie verhält sie sich zu Zeit und Raum, zu dem Kontext, in dem sie sich befindet?

Häufig tendiert die deutsche akademische Theologie im Allgemeinen, als auch die Ekklesiologie im Besonderen, zu einer etwas eingeschränkten Perspektive, die die Breite sowohl des weltweiten Christentums als auch der interkonfessionellen und -kontextuellen Fragestellungen vernachlässigt, die auf globaler Ebene mit dem Begriff Ökumene impliziert sind.⁶⁵⁹ Ein Fokus auf evangelisch/landeskirchlich-römisch-katholische ekklesiologische Auseinandersetzungen verliert die Rolle der Kirchen des globalen Südens, insbesondere ihrer pentekostal-charismatischer Prägung, allzu oft aus dem Blick. Für unsere Fragestellung – die Beziehung zwischen deutschen Gemeinden landeskirchlicher und ghanaischen Gemeinden presbyterianisch-charismatischer Prägung – muss die Perspektive über diesen gewohnten Rahmen hinaus geweitet werden. Aus diesem Grunde werden im Folgenden neben den biblischen Voraussetzungen sowie kirchenhistorischen und dogmatisch-ekklesiologischen Entwicklungen, die sich vor allem aus einer deutschen Perspektive auf Geschichte und Lehre der Kirche speisen, sowohl moderne afrikanische Positionen als auch derzeitige Perspektiven der globalen Ökumene in Form des Ökumenischen Rates der Kirchen dargestellt. Daran anschließend werden verschiedene Ansätze ökumenischer Beziehungsbildung in der Praxis beleuchtet. Dabei kann die Darstellung angesichts der zeitlichen und räumlichen Dimension kirchlicher Wirklichkeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Vielmehr sollen einige Entwicklungen und Erkenntnisse beschrieben werden, die für das Verständnis des Gemeinschaftscharakters der Kirche sowie für deren Kontextualität von

659 Vgl. dazu auch Wrogemanns Ausführungen über die Tendenz innerhalb der ökumenischen Bewegung, insbesondere in Deutschland, nur einen Ausschnitt des weltweiten Christentums wahrzunehmen: „Die theologische Positionierung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im so genannten Konziliaren Prozess zum Beispiel führte leicht dazu, andere Ausprägungen des christlichen Glaubens und Lebens, der gemeindlichen Aktivität und kirchlicher Strukturen entweder einseitig zu kritisieren oder schlicht zu ignorieren. [...] Typische Beispiele sind etwa Stereotypen, die im Bereich von europäischen Christen/innen gegenüber Kirchen aus der Pfingstbewegung bestehen, dass diese sich sozialpolitisch nicht genug engagieren würden und damit Mitverantwortung für ungerechte Strukturen in vielen Kontexten tragen.“ Wrogemann, H., *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, 2012, S. 21.

entscheidender Bedeutung sind, und die besonders hinsichtlich der vorliegenden Fragestellung nach Beziehungsbildung zwischen deutschen und ghanaischen Christinnen fruchtbar gemacht werden können.

7.2.1 Biblische Aspekte

In den neutestamentlichen Texten wird das Wort οἰκουμένη (wörtlich: ‚das Bewohnte‘, ‚die bewohnte Welt‘) noch nicht im Sinne einer Vorstellung aller Gläubigen als zusammengehörig, als Teil einer Glaubensgemeinschaft verwendet. Vielmehr bezeichnet es profan den gesamten Erdkreis bzw. das Römische Reich in seiner Gesamtheit⁶⁶⁰. Dennoch finden sich dort auch schon Vorstellungen einer unverbrüchlichen Verbundenheit all derer, die sich in der Nachfolge Christi verstehen und besonders Paulus verdeutlicht mit dem Begriff ἐκκλησία und dem Bilde des ‚Leibes Christi‘ immer wieder diese Zusammengehörigkeit. Paulus ist allerdings nicht der einzige und auch nicht der erste biblische Autor, der von einer solchen intrinsischen Einheit eines Volkes Gottes ausgeht. Folgt man der zeitgenössischen historisch-kritischen Bibelexegese, wie sie an deutschen Fakultäten für evangelische Theologie mehrheitlich vertreten wird und an der sich die folgenden Ausführungen orientieren, ziehen sich Einheitsvorstellungen der Angehörigen Gottes durch alle biblischen Bücher hindurch.

So kommt auch schon in der hebräischen Bibel diese Vorstellung durch die Begriffe קהל und עדת (‚Versammlung‘) zum Ausdruck, womit Israel als das erwählte Volk in Form der zwölf Stämme vor allem im Sinne einer Volks-, Rechts- und Kultgemeinde qualifiziert wird.⁶⁶¹ Symbol für diese Zusammengehörigkeit ist die Bundeslade (Ex 25, 10-22), die erst mit der Staatswerdung und dem Bau des Tempels in Jerusalem den einen festen Kultort markiert, wodurch ein örtlich festgelegtes religiöses Zentrum Israels entsteht. Im Neuen Testament rekurriert die Zwölferzahl der Jünger auf diese Konzeption des Volkes Gottes als Versammlung der zwölf Stämme Israels. Der Theologe Udo Schnelle schreibt dazu:

„[Es] verbinden sich bei Jesus Proto- und Eschatologie, denn das Volk Israel zur Zeit Jesu war nicht das Zwölfstämme-volk, d.h. der Zwölferkreis repräsentiert das ganze Volk Israel in seiner ursprünglichen und zugleich eschatologischen Gestalt.“⁶⁶²

Hier wird deutlich, dass eine Ganzheit gemeint ist, die einem in der Vergangenheit verwirklichten aber verwirkten sowie in Zukunft erwarteten idealen Zustand entspricht, also zugleich als Zusage und als Anspruch dient.

660 Vgl. z.B. Lk 2, 1 „dass alle Welt (οἰκουμένη) geschätzt würde“. Erst in der Alten Kirche findet der Begriff Verwendung im Sinne einer Gesamtchristenheit, wie sie etwa bei den ökumenischen Konzilen repräsentiert wurde und in den ökumenischen Symbolen ihren Glauben bekannte. Seine heutige Verwendung im Sinne eines Nationen und Konfessionen transzendierenden Streben nach Einheit der einen Kirche Christi setzt sich erst im Zuge der ökumenischen Bewegung im 19. und 20. Jh. durch.

661 Vgl. z.B. Num 1,2f; 14, 1-4; 1. Kön 12, 20. Allerdings bezeichnet עדת nicht die Gesamtheit des Volkes Israels, sondern nur diejenigen, die durch Geschlecht, Alter und sozialen Status ermächtigt sind, Macht auszuüben: *„Die עדת ist [...] die ‚allgemeine Versammlung‘ aller freien, erwachsenen Männer und bevollmächtigt, Entscheidungen zu fällen, die die ganze Nation betreffen.“* Fabry, H.-J., עדת, 1973-2000, S. 1081. Der Begriff קהל, der häufig als Synonym von עדת gesehen wird, wird eher als ein technischer Begriff im Sinne von ‚Ansammlung von Menschen‘ genutzt und erst durch Nennung des Kontextes im Hinblick auf den Personenkreis und/oder Zweck der Ansammlung qualifiziert. Insofern dient er an mehreren Stellen der hebräischen Bibel als Bezeichnung für das Volk Israel. Vgl. Hossfeld, F.-L./Kindl, E.-M., קהל, 1973-2000, S. 1210.

662 Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, 2013, S. 125.

Jesus hat den Begriff ἐκκλησία aller Wahrscheinlichkeit nach allerdings nie benutzt, schon allein deswegen nicht, da seine Sprache nicht das Griechische war. Aber auch die beiden synoptischen Belegstellen gehen höchstwahrscheinlich nicht auf seinen Sprachgebrauch zurück.⁶⁶³ Auch die Gründung einer Kirche, wie sie sich nachösterlich herausgebildet hat, war nicht von Jesus intendiert. Vielmehr stand die Verkündigung der nahen βασιλεία τοῦ Θεοῦ („Königsherrschaft Gottes“) im Zentrum seines Wirkens, die er in seinen Taten und Worten schon anbrechen sah.⁶⁶⁴ Jesu Verkündigung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ und die darin enthaltene Botschaft der grenzüberschreitenden Liebe ist nichtsdestotrotz entscheidend für biblisch-ekklesiologische Überlegungen, insbesondere die darin enthaltene Öffnung der Grenzen Israels gegenüber den Heiden sowie die Überwindung innergesellschaftlicher Hierarchisierungen. Die Überlieferungen vom Hauptmann von Kapernaum (Mt 8, 5-13) und von der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24-30) sowie die Parabel vom Gastmahl (Lk 14, 16-24) bezeugen exemplarisch eine Offenheit⁶⁶⁵ Jesu gegenüber den Heiden sowie die grundsätzliche Hineinnahme von gesellschaftlich Marginalisierten in den Heilswillen Gottes. Das Anbrechen der Wirklichkeit Gottes geschieht demnach nicht im Zeichen des Opfers im Tempel, ist also nicht an Israel als Staatsgebilde und dessen Kultgemeinschaft gebunden, sondern es zeigt sich etwa in der „Mahlgemeinschaft in galiläischen Dörfern“.⁶⁶⁶ Für die Frage nach der Grundlegung einer ökumenischen Ekklesiologie ist dies sowohl in seiner grenzüberschreitenden und inklusiven Ausrichtung relevant als auch in der damit einhergehenden relationalen Ausrichtung, die als Liebesforderung das Reich Gottes qualifiziert und auch diejenigen mithineinnimmt, die bisher als fremd oder gar als Feind galten (vgl. die Erzählung vom barmherzigen Samariter Lk 10, 30-37). Der Theologe Gerd Theißen stellt diesbezüglich die These auf, dass Jesu Verkündigung des Reiches Gottes nicht nur in ihm selbst repräsentiert wurde, sondern dass dieser seine Vollmacht mit anderen – mit den Zwölfen und mit Außenseitern der Gesellschaft – teilte. In diesem „Gruppenmessianismus“ sieht er den Ursprung der Kirche gelegt, die nach Ostern in diesem bevollmächtigten Kollektiv ihren Anfang nahm.⁶⁶⁷ Auch die in der Ökumenischen Bewegung zentralen Verse

*„Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst“ (Joh 17, 22f)*⁶⁶⁸

verweisen auf die Vorstellung, dass die Einheit der Glaubenden erst durch ihre Einheit mit Jesu Christus und dem Vater entsteht, wodurch sie zu Zeugen Gottes in der Welt werden. Durch die Einbettung dieser jo-

663 So beruhen weder Mt 16, 18 noch 18, 17 nach einhelliger exegetischer Meinung auf dem historischen Jesus.

Grappe, C., Kirche III. Urchristentum, 1998-2005, S. 1000.

664 *Nüssel, F./Sattler, D.*, Einführung in die ökumenische Theologie, 2008, S. 107.

665 Dass Jesus sich dennoch grundsätzlich als zum Volke Israel gesandt verstand, das es zwar neu auf das von ihm verkündigte Reich Gottes auszurichten galt aber als Volk Gottes nicht obsolet geworden war, wird etwa in Mt 15, 24 deutlich.

666 *Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, 2013, S. 91,

667 *Theißen, G./Merz, A.*, Jesus als historische Gestalt, 2003. Schnelle widerspricht Theißen und sieht alle Aussagen über die Realität Gottes als exklusiv an die Person Jesus gebunden. *Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments, 2013, S. 91.

668 Vgl. etwa Kapitel 1.2 der Grundsatzserklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, verabschiedet von der Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare, Simbabwe.

hanneischen Theologie der Einheit in eine Liebestheologie (vgl. auch Joh 13, 34f; 15, 9ff) kommt erneut die Relationalität der zum Vorschein tretenden Gemeinschaftsvorstellung zum Vorschein, die sich aus Jesu Liebe den Menschen gegenüber speist, sich in Bruder- (und Feindes-)liebe erkennbar macht und so die Menschen zum Glauben führt.⁶⁶⁹

Als eigentliches Gründungsdatum der Kirche als Menschen jeglicher Herkunft umfassende Gemeinschaft kann – gemäß dem biblischen Zeugnis – das Pfingstereignis in Apg 2 bezeichnet werden. Der lukianische Bericht über die Geisttaufe der Apostel und das daraus resultierende Sprach- bzw. Hörwunder beschreibt die Spendung des Geistes durch den Aufgefahrenen zur Sammlung der Kirche, die aller Welt die Heilsbotschaft verkündigt. Dadurch zeigt sich einerseits das pneumatische Wesen der Kirche, andererseits die Ausrichtung derselben auf die Inklusion aller Menschen und Völker. Über die daraus resultierende erste Gemeinde schreibt Lukas, „sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2, 42), was nicht nur die bestehende Einheit sondern auch die Eigenschaften der Gemeinde Christi verdeutlicht.

In den paulinischen Schriften tritt eine sehr ausgearbeitete und facettenreiche Vorstellung dieser Gemeinde Christi hervor, auch wenn Paulus keine systematische Darstellung im Sinne einer ‚Ekklesiologie‘ liefert und auch Kirche noch nicht im Sinne einer Institution mit fester Ämterordnung und Struktur verstand. Paulus geht von der bestehenden Gemeinschaft der Glaubenden aus und verknüpft diese eng mit seiner Heilsvorstellung:

„Für Paulus kann es Teilhabe am gemeinsamen Heil nur in der Gemeinschaft der Glaubenden geben. Christsein ist für ihn identisch mit In-der-Gemeinde-Sein, seine Mission ist gemeindegründende Mission, und seine Briefe sind Gemeindebriefe“⁶⁷⁰.

Die paulinische Konzeption dieser Gemeinschaft der Glaubenden kann – wie oben bereits angedeutet – am zutreffendsten über die beiden Begriffe ἐκκλησία und ‚Leib Christi‘ erschlossen werden.⁶⁷¹ Darin kommen die beiden Zentren der paulinischen ‚Ekklesiologie‘ zum Ausdruck: Die Erwählung durch Gott und die Bezogenheit auf Person und Werk Christi (vgl. dazu besonders Gal 3, 29).⁶⁷²

1) Der Begriff ἐκκλησία (von καλέω, ‚rufen‘, ‚erwählen‘)⁶⁷³ kommt 114 Mal in den neutestamentlichen Schriften vor und davon allein 46 Mal in den Briefen des Paulus. Paulus recurriert mit dieser Wortwahl einerseits auf den griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch, der ἐκκλησία als Versammlung der stimmberechtigten freien Männer kennt, andererseits aber auf die mehrheitliche Wiedergabe des hebräischen קהל als ἐκκλησία in der Septuaginta.⁶⁷⁴ Den Begriff einfach mit Kirche zu übersetzen wäre also etwas irreführend, da eine Kirche im späteren Sinne noch nicht bestand. Stattdessen ist es angemessener von Versammlung oder Gemeinde zu sprechen, die

669 Vgl. Thyen, H., Das Johannesevangelium, 2005, S. 698.

670 Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, 2013, S. 303.

671 Wolfgang Kraus stellt dar, dass es im Grunde unangemessen ist, eine der verschiedenen von Paulus genutzten ekklesiologischen Prädikate als übergeordnet zu verstehen. Stattdessen bilden die verschiedenen benutzten Begriffe wie Kinder Gottes, Ekklesia, Volk Gottes, Erben, Brüder, Israel Gottes etc. in Komplementarität zueinander ein Gesamtbild, welches das beschreibt, was die Gemeinschaft der Glaubenden begründet. Kraus, W., Ekklesiologische Prädikate, 2013.

672 Vgl. Ibid., S. 401.

673 Vgl. zu den verschiedenen Ableitungstheorien Roloff, J., ἐκκλησία, 1981, S. 998.

674 Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, 2013, S. 303.

als zugehörig zu Gott verstanden wird, denn sie ist in Kontinuität zu ‚Israel‘ gedacht. Dies wird auch in der Begriffsschöpfung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ deutlich, durch die eine Zuordnung dieser Gemeinde zu Gott bezeichnet wird.⁶⁷⁵ Der Begriff wird in der Bibel nur bei Paulus und seiner Wirkungsgeschichte⁶⁷⁶ verwendet und schafft so eine neue, eigenständige Größe, die zwar in Kontinuität zum Bund Israels mit Gott steht, aber auch einen Neuanfang markiert, wie es Paulus auch in Röm 9-11 expliziert und heilsgeschichtlich interpretiert. Allerdings entscheidet gemäß der elaborierten Argumentation des Römerbriefes nun die eigene Stellung zum Evangelium, wer zum wahren Israel gehört und die Definition von Israel als Volksverband wird erweitert (Röm 9, 6ff, vgl. auch Röm 15, 7ff).⁶⁷⁷ Dementsprechend verknüpft Paulus die ἐκκλησία eng mit der Vorstellung der Berufung und der Heiligkeit derer die berufen sind durch Jesus Christus (vgl. Röm 1, 6-7; 1Kor 1, 2). Diese Berufung geschieht aus reiner Gnade und sammelt besonders die Schwachen und Verachteten zur ἐκκλησία. Insofern konstituiert sich ἐκκλησία zugleich durch vorgreifendes Handeln Gottes und durch das Zusammenkommen dieser berufenen Heiligen, weshalb sie immer „ihren konkreten Ort hat, existiert und sich geographisch fixierbar ereignet“⁶⁷⁸. Daraus folgt, dass sie nicht im Sinne einer Aufhebung der irdischen Verortung zu verstehen ist, denn „Lebensweise und Gruppenzugehörigkeit bleiben auch in Christus bestehen, aber sie verlieren ihre auseinandertreibende Kraft, die das Einssein, die Gemeinschaft hindert“⁶⁷⁹. Dies bildet sich auch in der zweifachen Verwendung Paulus’ des Begriffes ἐκκλησία ab, mit dem er sowohl das Ganze (z.B. 1Kor 15, 9) als auch die Einzelgemeinden, etwa die in Galatien (Gal 1, 2) bezeichnet. Dies macht deutlich, dass Paulus beide Aspekte von Kirche, die Ortsgemeinde und die universale Kirche, als untrennbar miteinander verbunden denkt und die Gesamtkirche als in den Gemeinden vor Ort, in deren Besonderheit und Partikularität gegenwärtig, sichtbar und erfahrbar versteht.⁶⁸⁰

2) Diese dargestellte paulinische ‚Ekklesiologie‘ beruht auf einer ausgeprägten ‚Christologie‘, wobei auch hier wiederum gilt, was auch für seine Vorstellung davon gilt, was die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ausmacht: Paulus zeichnet in seinen Briefen keine ausgearbeitet, systematische Lehre von Christus nach, sondern beschreibt situations- und gemeindeabhängig, was Person und Werk Jesu für die Gläubigen bedeuten. Dabei wird deutlich, dass er den Glauben an die Heilstat Christi am Kreuz als grundlegend für die Teilhabe an der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ setzt. Darauf beruht die Leib-Christi-Theologie des Paulus. Ausgehend von der Abendmahlsüberlieferung in 1Kor 10, 16f. und 1Kor 11, 23ff., die davon spricht, dass Christi Leib am Kreuz für die Gemeinde hingegeben wurde und die Gemeinde durch Brot und Kelch daran Anteil hat, sagt Paulus: „Denn ein Brot ist’s: So sind wir, die vielen, ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben“ (1Kor 10, 17). Die Eingliederung in diesen einen Leib geschieht durch die Taufe (1Kor 12, 13), wodurch die Getauften ἐν Χριστῷ

675 Vgl. Kraus, W., Ekklesiologische Prädikate, 2013, S. 401.

676 So in Apg 20, 28; 2Thess 1, 1.4; 1Tim 3, 5.15.

677 Das Verhältnis zwischen Kirche und Israel wird bei Paulus sehr uneinheitlich beschrieben und macht zwischen den ältesten Aussagen dazu im 1Thess bis zu denen im Römerbrief eine erhebliche Entwicklung durch. Während Paulus zunächst die Diskontinuität zwischen Israel und der Kirche Christi mehr in den Vordergrund stellt, so dass etwa im Brief an die Galater im Sinne einer ‚Enterbungstheorie‘ (vgl. Roloff, J., Die Kirche im Neuen Testament, 1993, S. 125) davon ausgegangen wird, dass die an der Tora orientierten Juden ‚illegitime Abrahamssöhne‘ sind und das wahre Israel aus den Glaubenden besteht (vgl. etwa Gal 6, 16; 4, 26), betont er im Römerbrief die unaufkündbare Erwählung Israels in Abraham (vgl. z.B. Röm 11, 26). Sänger, D., Das Verhältnis der Kirche zu Israel, 2013, S. 455ff.

678 Coenen, L., ἐκκλησία, 2010, S. 1143.

679 Ibid., S. 1143,

680 Käsemann, E., An die Römer, 1980, S. 323.

(,in Christus') sind. Dadurch werden die Glaubenden in die Herrschaftssphäre Christi einbezogen, was die reale Gemeinschaft des Einzelnen mit Christus als auch die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander begründet. Deren Realisierung allerdings erfolgt wie in 1Kor 11 beschrieben im Abendmahl. Christi Leib entsteht also nicht erst durch die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern ermöglicht diese durch die Hineinnahme der Glaubenden in den Leib Christi, der diesen durch Kreuz und Auferstehung eine neue Existenz ermöglicht. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist also nicht die Summe ihrer Glieder, sondern ist immer schon eine vorgegebene Realität in Christus selbst. 2Kor 13, 13 spricht dementsprechend auch von der *κοινωνία* (,Gemeinschaft', ,Teilhabe', ,Teilgabe')⁶⁸¹, die näher qualifiziert ist durch den Heiligen Geist (*τοῦ ἁγίου πνεύματος*), wodurch deutlich wird, dass diese Gemeinschaft nicht aus sich selbst heraus, sondern durch Gottes Wirken, durch das Wirken des Geistes Gottes entsteht. Das *ἐν Χριστῷ*-Sein ist also eng verbunden mit einem Geistwirken gedacht, welches die Gemeinschaft in ihrem Wesen prägt. Diese Qualität der Gemeinschaft drückt wiederum der Begriff der Gotteskindschaft aus, in der alle Unterschiede im Zugang zum Heil obsolet geworden sind:

„Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal 3, 26-28).

Diese soteriologische Gleichheit ist allerdings nicht als eine Nivellierung von Unterschieden zu verstehen, in der jegliche Partikularität keinen Platz mehr hätte. Vielmehr hebt Paulus Differenzen zwischen den genannten gegenübergestellten Kategorien keineswegs auf, sondern lediglich die weltliche Trennung, die in ihr besteht und Gemeinschaft verhindert. Denn *ἐν Χριστῷ* formen alle Glaubenden zusammen den Leib Christi.⁶⁸² Dies korrespondiert mit der Vorstellung einer anderen Verschiedenheit der einzelnen Gläubigen, der Verschiedenheit der *χαρίσματα* (,Gaben'), durch die die Glieder sich zwar voneinander unterscheiden, aber die inhärente Gleichheit der Glieder der Gemeinschaft nicht in Frage gestellt wird, denn in ihrer Verschiedenheit sind sie aufeinander angewiesen.⁶⁸³ Dies geht soweit, dass die Glieder sogar miteinander leiden, wenn ein Glied Leid erfährt (1Kor 12). Paulus drückt dies auch mit dem Begriff der Liebe aus (Gal 5, 6), wodurch die Relationalität des Begriffes der *κοινωνία* im Sinne von Teilhabe deutlich wird:

681 Vgl. zur semnatischen Bestimmung Popkes, W., *κοινωνία*, 2010, S. 712.

682 An dieser Stelle ist auf das Buch des jüdischen Talmudexperten und Religionsphilosophen Daniel Boyarin zu verweisen, *„A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity“*, in dem der Autor die These vertritt, dass Paulus eben jene auf einem dualistischen Weltbild beruhende Gleichheit propagiert, mithilfe derer er die Nivellierung jeglicher körperlicher Differenz vertritt für alle, die in der Taufe ,Christus anziehen'. Dadurch erschaffe er aber nicht Gleichheit im Sinne einer Gleichberechtigung aller trotz ihrer bestehenden Partikularitäten, sondern die Möglichkeit neuer Unterdrückung und Hierarchisierung. Denn sind alle gleich, hat ,der Andere' keine Berechtigung mehr und ihm wird ,seine Menschlichkeit abgesprochen". Boyarin, D., *A Radical Jew*, 1994, S. 204. Dem ist aber entgegenzusetzen, dass Paulus an vielerlei Stellen genau diese Differenzen, etwa zwischen Frauen und Männern betont (vgl. z.B. 1Kor 11, 11f.). Zu einer Kritik siehe Gundry-Volf, J./Volf, M., *Identität und Differenz bei Paulus*, 1998.

683 Horn schreibt bezüglich der Qualifizierung der *χαρίσματα* bei Paulus: *„Die Begabungen stehen in ihrer Vielzahl und Vielgestaltigkeit einer Hierarchisierung entgegen. Allein die Liebe gilt als die ,höchste Begabung' und wird den Charismen übergeordnet.“* Horn, F. W., *Die Gabe des Geistes*, 2013, S. 420.

„[Die Gemeinschaftsverhältnisse bei Paulus] entstehen durch (gemeinsames) Anteilhaben an etwas und finden ihren Ausdruck in (wechselseitigem) Anteilnehmen und Anteilgeben. [...] Die von Paulus in allen seinen Gemeinden veranstaltete Kollekte ist solch ein Ausdruck des Stehens zur Gemeinschaft mit Jerusalem.“⁶⁸⁴

Der deuteropaulinische Epheserbrief verweist ebenfalls auf die Notwendigkeit durch die Liebe der Glieder zueinander das jeweilig Eigene zu tun, „dass der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe (Eph 4, 16)“. So wird deutlich, dass zwar „Christus in Bezug auf seine Glieder präexistent [ist]. Er wird nicht durch menschliche Entschlüsse und Zusammenschlüsse gebildet, sondern ist vorgegeben und ermöglicht diese erst“⁶⁸⁵, doch gleichzeitig ist die Kirche als Leib Christi auch Anspruch an die Gläubigen, diese selbst zu erbauen, wachsen zu lassen und zu stärken.

Letztlich verweist auch schon die Vielgestaltigkeit des Kanons selbst auf die von den Anfängen des Christentums präsente Vielgestaltigkeit der Kirche, die nur im Zusammenklang ihrer Teile die Gesamtheit des Evangeliums zum Ausdruck bringen kann.⁶⁸⁶ Linn weist deswegen darauf hin, dass – in Analogie zur korrespondierenden Vielfalt und Einheit des Kanons – „keine Konfession das Ganze verkörpert und die anderen nicht braucht, sondern dass nur durch ein Miteinander gegenseitiger Ergänzung der gemeinsamen Grundlage des neutestamentlichen Kanons entsprochen wird“⁶⁸⁷.

Die Befragung des biblischen Zeugnisses auf das Wesen der Kirche hat gezeigt, dass Jesus in seiner Verkündigung der Königsherrschaft Gottes deren Gründung nicht im Sinn hatte und Paulus auch nicht von einer Institution mit festen Ämtern und Strukturen ausging. Dennoch finden wir klare Vorstellungen über Grund, Zusammensetzung und Miteinander der Gemeinschaft der Glaubenden, bei denen die Beziehungshaftigkeit der Glieder dieser Gemeinschaft eine zentrale Rolle spielt. Sie wird zunächst in Kontinuität zu Israel, zum jüdischen Volk Gottes in Form der zwölf Stämme gesehen und damit als von Gott gegründet und in ihm verortet. Sie erfährt aber sowohl durch die Verkündigung der radikale Liebesbotschaft Jesu als auch durch die paulinische Orientierung am Evangelium eine Erneuerung, die sie von einer national und geschlossen gedachten Entität zu einer inklusiven Gemeinschaft macht, die besonders die Marginalisierten und Entrechteten in ihre Mitte nimmt und auch für Nicht-Juden offen ist. Eine Vorstellung von Fremdheit und Feindschaft transzendierender Liebe, die auf Jesu Verhältnis zu den Menschen zurückgeht, charakterisiert dabei diese Gemeinschaft in ihrem Miteinander. Sie drückt sich in besonderer Weise in der apostolischen Lehre, im Brotbrechen und im Gebet aus (Apg 2, 42). Diese Inklusivität steht bei Paulus in besonderer Weise im Zentrum seiner Vorstellung der *κοινωνία*, da in ihr alle Unterschiede – insbesondere die zwischen Juden und Heiden – für die Zugehörigkeit zur einen Gemeinschaft Gottes irrelevant werden und stattdessen die als Leib Christi vorgestellte Einheit der Gemeinschaft der Glaubenden in ihrer Angewiesenheit auf Christus als ihr Zentrum und aufeinander ausschlaggebend ist. Dabei ist diese Gemeinschaft sowohl eine allem menschlichen Handeln vorgängige Realität Gottes, als auch irdische Wirklichkeit, die

684 Hainz, J., *Koinonia*, 2007, S. 689.

685 Schnelle, U., *Theologie des Neuen Testaments*, 2013, S. 305.

686 In seinem Artikel ‚Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?‘ widerspricht Käsemann dieser Vorstellung und betont demgegenüber die Pluralität und Gegensätzlichkeit der neutestamentlichen Schriften, die dadurch zwar für die Pluralität der Konfessionen verantwortlich sind, doch dadurch die Einheit der Kirche eher behindern als sie zu ermöglichen. Käsemann, E., *Kanon und Einheit der Kirche?*, 1960. Anders sieht das Sauter: „Der Kanon begründet weder die Vielfalt der Konfessionen, noch garantiert er die Einheit der Kirche [...] Sie wird durch die Schrift auf die externe Konstitution ihrer Einheit verwiesen, auf die Einheit die ihr vorgegeben ist und die sie zu bewahren hat.“ Sauter, G., *Kanon und Kirche*, 2003, S. 258.

687 Linn, G., *Ökumene*, 1992, S. 16.

durch die Glaubenden gestärkt werden muss, so dass sie wachsen kann. Das beinhaltet auch die Vielgestaltigkeit der Einzelgemeinden vor Ort, die zwar jeweils Teile der universalen Gemeinschaft bilden, aber auch selbst schon vollgültige ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ sind. Sowohl die Apostelgeschichte als auch Paulus verstehen diese Gemeinschaft als Frucht des Heiligen Geistes, der die Glaubenden sammelt, die Gaben ihrer Glieder stiftet und Gemeinschaft ermöglicht.

7.2.2 Kirchen- und dogmengeschichtliche Aspekte

Wenn Kirche nicht nur als alle Zeiten und Orte transzendierende Entität verstanden wird, sondern auch als sich in der Zeit und am konkreten Ort ereignendes relationales Handeln, ist es für ein angemessenes Verständnis dessen, was Kirche ist, notwendig, in die Kirchengeschichte zu blicken und sie darauf zu untersuchen, wie sich Kirche angesichts verschiedener gesellschaftlicher, politischer und weltanschaulicher Umstände ausprägte. Diese verschiedenen Ausprägungen führten nicht nur zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen ekklesiologischen Denkens, sondern beeinflussten auch, wie – und ob – die Einheit der Kirche, die οἰκουμένη, gedacht und umgesetzt werden konnte. Diesen Fragen soll im Folgenden anhand einiger Stationen der Kirchengeschichte nachgegangen werden. Bei den folgenden Ausführungen wird der Blick dabei vor allem von einer in Deutschland verorteten Perspektivität geprägt sein, der aber im Anschluss durch Perspektiven aus dem afrikanischen Raum ergänzt werden wird.

Zu Beginn der christlichen Geschichte stand das Abendmahl im Zentrum dessen, was es hieß, Gemeinde Christi zu sein. Die nachösterlichen Gemeinden standen unter der Erwartung der nahen παρουσία, der Wiederkunft Christi, weshalb sich eine gemeindeübergreifende und die eine, christliche Kirche konstituierende Struktur und Ämterordnung zunächst nicht ausbildeten, wie ja auch schon aus den paulinischen Schriften hervorgeht. Stattdessen markierten Taufe und Abendmahl die Grenzen der Gemeinschaft der Gläubigen und besonders die damit verbundene Vorstellung der κοινωμία, der Gemeinschaft der Gläubigen, wie es Paulus in 1Kor 10, 16f. beschreibt, prägte die frühe Kirche. Der in allen Gemeinden vollzogene Ritus ermöglichte so nicht nur die Verbundenheit der einzelnen Christinnen untereinander, sondern auch der verschiedenen Gemeinden miteinander, so dass trotz eines Mangels an übergreifenden Strukturen das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu der einen Kirche Jesu Christi gegeben war.⁶⁸⁸ Die in den biblischen Schriften vertretene Auffassung der christlichen Gemeinschaft als präexistent und zu realisierend zugleich, wurde in der frühen Kirche weithin vertreten. Ignatius von Antiochien beschreibt die Kirche als eine Himmel und Erde umspannende kosmische Größe, die in den Einzelgemeinden sichtbar in Erscheinung tritt und deren Ordnungen denen der himmlischen Kirche entsprechen.⁶⁸⁹ Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte und im Zuge einer größer werdenden Distanz zu ihren Ursprüngen verändert sich die Rolle der Kirche immer mehr von einer Heilsgemeinschaft zu einer Heilsinstitution, was mit der Ausbildung der Buße und einer sich verfestigenden Ämterstruktur einherging. Die ‚charismatischen‘ Ämter traten immer mehr zurück und ein monarchischer Episkopat bildete sich heraus, wodurch einerseits die Einheit aller Gemeinden und andererseits das Bleiben in der apostolischen Lehre gewährleistet werden sollten. Bischöfe als oberste Hirten der Kirche bekamen so eine immer zentralere Bedeutung als Bewahrer der Lehre und der Einheit der

688 „Ein wichtiger Leitbegriff wird *communio sanctorum* („Gemeinschaft der Heiligen“). Kirche ist wesentlich Gemeinschaft der gerechtfertigten heiligen Menschen, deren Rechtfertigung sich durch die Teilhabe an den geheiligten eucharistischen Elementen vollzieht.“ Beinert, W./Kühn, U., *Ökumenische Dogmatik*, 2013, S. 436.

689 Vgl. IgnPhld 9, 1; IgnSm 1, 2; 7,1f.; IgnTrall 3, 1.

Christenheit, was Cyprian von Kathargo durch seine berühmte Formel *extra ecclesiam salus non est* („außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“) auf den Punkt brachte.⁶⁹⁰ Dieser Satz spiegelt wider, dass die Abwehr häretischer Lehren einen zentralen Rang in der Ausbildung der Kirchenlehre einnahm, was sich in besonderer Weise bei Irenäus von Lyon und seiner Theologie zeigte. Er betont ebenfalls die zentrale Rolle der Kirche als „Gefäß“ und „Haus“ der Wahrheit⁶⁹¹ und sieht diesbezüglich die Sukzession der Amtsträger als entscheidend für die unverfälschte Überlieferung der Wahrheit.⁶⁹² Gleichmaßen macht er aber geltend, dass Unterschiede in der kirchlichen Praxis, zum Beispiel in Bezug auf das Fasten, die Einheit und den Frieden der Kirche – für Irenäus: die gemeinsame Eucharistie – nicht in Frage stellen.⁶⁹³ Dies zeigt, dass die Kirche schon in den ersten Jahrhunderten nach Ostern starke Tendenzen hin zu einer exklusiven Institution aufwies, die ihre Einheit vor allem in der Lehre gründete und mittels einer dezidierten Hierarchie zu wahren suchte. Die Einheit wurde zwar weiterhin in der gemeinsamen Eucharistie vollzogen, doch spielte die übrige Glaubenspraxis eine untergeordnete Rolle für das Verständnis von Einheit. Gleichzeitig bedeutete dies aber auch eine tendenzielle Offenheit für die Vielgestaltigkeit kirchlicher Praxis, die nicht im Gegensatz zur kirchlichen Einheit, die primär dogmatisch geprägt war, gesehen wurde.

Durch die konstantinische Wende im 4. Jahrhundert kam es erstmals zu einer engen Verbindung von Kirche und Staat. Der daraus resultierende Status der christlichen als Staatsreligion machte die Problematik der Reinheit der Kirche Christi zu einem Konfliktpunkt innerhalb der Kirche. Die durch diese Verknüpfung entstandene *christianitas*, die eine Christenheit, war nun identisch mit der Reichsbevölkerung. Augustin verfasste vor dem Hintergrund dieser Verknüpfung von Staat und Kirche und der immer deutlicher werdenden Schwierigkeit, alle Mitglieder dieser *christianitas* als wahrhafte Nachfolger Christi zu verstehen sowie angesichts des donatistischen Zerwürfnisses um Reinheit von Kirche und Sakrament, seine Ekklesiologie. Er ging dementsprechend in Fortführung früherer Ekklesiologie von der Kirche als Leib Christi aus, die durch den Heiligen Geist in der Liebe gegründet ist, was die Einheit der Kirche mit Jesus Christus als auch die Einheit untereinander bewirkt.⁶⁹⁴ Dieses wahre Wesen der Kirche ist in deren empirischer Gestalt allerdings nicht rein, sondern umfasst nach der göttlichen Prädestination sowohl zum Heil Erlorene (*civitas dei*) als auch Verdammte (*civitas diaboli*), die unter irdischen Bedingungen miteinander verflochten sind als *ecclesia mixta*.⁶⁹⁵ Auch er fasst die Kirche als *communio sanctorum*, unterscheidet allerdings zwischen *communio sacramentorum* als denen, die an den Sakramenten teilhaben und der *societas sanctorum*, als den von Gott erwählten Gläubigen. Die Einheit der Kirche steht für Augustin jedoch nicht in Zweifel, ist sie doch in Christus begründet, weil sie durch ihn und auf ihn hin lebt, so dass er auch die In-

690 Vgl. Epist. 73, 21, „De Eccelsiae Catholicae Unitate“ (251 n.Chr.). Darin beschreibt Cyprian, dass nur der von Gott eingesetzte Bischof die Einheit der Kirche garantiert. Wer nicht zum Bischof gehört, gehört auch nicht zur Kirche.

Allerdings wurde unter dieser Formel die Kirche noch nicht als heilsvermittelnde Instanz verstanden, sondern als aus ihrer Bindung an Christus resultierende Bewahrerin der Wahrheit. May, G., III. Alte Kirche, 1977-2004, S. 218.

691 Vgl. Haer. III,4,1; 24,2.

692 Vgl. Haer III,3,3.

693 Siehe besonders die von Eusebius in seiner Kirchengeschichte zitierten Worte Irenäus' an Viktor von Rom: „Die Verschiedenheit im Fasten erweist die Einheit im Glauben. [...] Niemals wurden aus solchem Grunde Leute ausgeschlossen, vielmehr schickten die, welche vor dir Presbyter waren, obwohl sie die Praxis nicht hatten, an die, welche sie hatten und aus solchen Gemeinden kamen, die Eucharistie. [...] Und es hatten Frieden mit der ganzen Kirche sowohl die, welche es hielten als auch die, welche es nicht so hielten.“ Eusebius/Kraft, H., Kirchengeschichte, 1997, Buch V, Kap. 24.

694 Vgl. z.B. Sermon. 267,2.

695 Vgl. besonders den zweiten Teil von De Civitate Dei, XI-XXII.

stitution Kirche trotz ihrer Durchsetzung mit ‚Bösem‘ als die wahre Kirche ansehen kann.⁶⁹⁶ Auch die Eucharistie gilt weiterhin als Zeichen kirchlicher Einheit, denn ungeachtet der Würdigkeit der Spendenden und Empfangenden ist sie gültig und wirksam: „Wo die spirituelle Wirklichkeit vorhanden oder angestrebt ist, erfüllt das sakramentale Zeichen die Funktion vom Sichtbaren zum Unsichtbaren zu führen.“⁶⁹⁷ Diese durch politische Umstände und innerkirchlichen Streit um Sünde und Reinheit hervorgerufenen ekklesiologischen Überlegungen beeinflussten die weitere Entwicklung der Vorstellung der Kirche nachhaltig. Besonders die Unterscheidung der zwei Gestalten der Kirche fand in der reformatorischen Ekklesiologie Widerhall, worauf später zurückzukommen sein wird. Die frühere Vorstellung der Kirche als Himmel und Erde umspannend wurde so in der Abwehr einer rigoristischen Ethik abgelöst von einer Zweiteilung kirchlicher Realität, was erlaubte, moralisches Fehlverhalten nicht im Sinne eines Ausschlusskriteriums zu verstehen und den Zugang zum Heil aus dem Verantwortungsbereich menschlicher Entscheidungsmacht zu nehmen.⁶⁹⁸

Das Zusammenfallen der Kirche mit dem Staat machte die kirchliche Einheit nun auch zum originären Anliegen des Kaisers, weshalb Kaiser Konstantin ein Konzil einberief, das später als erstes der sogenannten ökumenischen, also die ganze Christenheit betreffenden, Konzile in die Kirchengeschichte einging und grundsätzliche Fragen der christlichen Lehre klären sollte. Das auf den ersten beiden dieser ökumenischen Konzile in Nizäa (325 n.Chr.) und Konstantinopel (381 n.Chr.) formulierte Bekenntnis, das sogenannte Nizäno-Konstantinopolitanum, klärte vor allem trinitätstheologische Kontroverspunkte und bestätigte damit nachhaltig, dass kirchliche Einheit in erster Linie als Einheit theologischer Lehre verstanden wurde und diese als Maßstab für kirchliche In- und Exklusion galt.⁶⁹⁹ Dementsprechend erließ Kaiser Konstantin um 326 n.Chr. das erste Häretikergesetz, nach welchem bestimmte Gruppierungen verboten und enteignet wurden, wodurch die Einheit der Kirche und ihre lehrmäßige Integrität durch Ausschluss durch den Staat erzwungen wurde, was auch in den folgenden Jahrhunderten praktiziert wurde. Die im Nizänum festgelegte Einheit korrespondiert mit den ekklesiologischen Wesensbestimmungen des dritten Artikels des Bekenntnisses: Πιστεύομεν [...] εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν (‚Wir glauben [...] an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘). Diese vier *notae ecclesiae*, Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, gelten bis heute in fast allen Konfessionsfamilien als maßgeblich für das Verständnis des Wesens der Kirche, die dadurch ontologisch als zusammengehörig, als Gott zugehörig, als alle Menschen inkludierend und als in der Lehre der Apostel verortet beschrieben wurde. Diese Attribute erwiesen sich allerdings im Laufe der Kirchengeschichte und im Zuge der Konfessionalisierung über diese Bedeutungen hinaus als interpretationsbedürftig; unterschiedliche konfessionelle Auslegungen führten zu Problemen in der ökumenischen Verständigung.⁷⁰⁰ Das später entstandene Apostolikum erweiterte den Kirchenbegriff um die Appositi-

696 Einer Vorstellung einer Dualität der Kirche im Sinne der Trennung der wahren von der falschen Kirche muss deswegen widersprochen werden. *Schindler, A.*, Augustin/Augustinismus I, 1977-2004, S. 678.

697 Ibid., S. 677.

698 Andererseits gestattete diese Zweiteilung im Laufe der Kirchengeschichte doch wieder gerade dies. Die augustini-sche Ekklesiologie eröffnete die Möglichkeit einer theokratischen Verbindung von Kirche und Staat, wie sie etwa die mittelalterliche Kirchengeschichte nachhaltig prägte, und schuf die Voraussetzung für eine Prädestinationslehre, die moralischen Fragestellungen für die Frage nach der wahren Kirche nachhaltig Bedeutung zusprach.

699 Diese Festlegung hallt in der im 20. Jahrhundert geführten und noch heute virulenten Kontroverse zwischen der sogenannten Konsens- und der praktischen Ökumene immer noch nach, s.u.

700 Es stellt sich etwa in Bezug auf die Einheit der Kirche die Frage, inwiefern diese sichtbar oder verborgen besteht und inwiefern das Handeln der Kirche für ihre Realisierung relevant ist. Hinsichtlich der Heiligkeit der Kirche bestehen vor allem zwischen reformatorischer und orthodoxer Theologie grundsätzliche Differenzen über die Frage,

on *sanctorum communio* und knüpfte damit an die frühere Betonung des Gemeinschaftscharakters der Kirche an. Allerdings wurde dies schon früh unterschiedlich interpretiert, so dass im Westen damit eher die Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen im Himmel verbunden wurde, während im Osten die Teilhabe an den Sakramenten im Vordergrund stand.⁷⁰¹ Die Beziehung der einzelnen Glaubenden zueinander und eine Vorstellung der sie verbindenden Liebe, die in Christi Liebe gründet, steht also in beiden Bekenntnissen nicht im Zentrum des Kirchenbegriffes. Stattdessen lag ein stärkerer Fokus auf der lehrmäßigen Einheit und der Abgrenzung von als häretisch verstandener Lehre.

Wie die Rolle des Kaisers bei den Konzilen ersichtlich macht, erlaubte die konstantinische Wende eine zunehmende Symbiose von Kirche und weltlicher Macht. Auch wenn dies zunächst vor allem Schutz, Stärkung und Ausbau der Kirche als Institution bedeutete, zeigte sich dadurch zunehmend auch die Möglichkeit, politische Macht innerhalb der Kirche zu nutzen. Der Theologe Wolfgang Beinert schreibt dazu:

*„Die ecclesia wird von einer Größe der Mystik zu einem Zentrum von Macht, Recht, Zentralismus, politischem Spiel. [...] Die Grenzen des Reiches sind die Grenzen der Kirche; wer gegen die Kirche ist, verfällt dem Bann; wer dem Bann verfällt, der wird automatisch mit der Reichsacht belegt.“*⁷⁰²

Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte verfestigte sich diese Verquickung zunehmend, was sich beispielsweise im Westen in der Auseinandersetzung über die Investitur oder in der kirchlich-staatlichen Installation der Inquisition im Mittelalter manifestierte. Gleichzeitig wurde die Auswirkung politischer Macht auf die Einheit der Kirche deutlich, da diese auch zu Konflikten über Führungsansprüche innerhalb der Kirche führte. Dadurch wurde es erst möglich, dass die Entfremdung von Westen und Osten, die durch unterschiedliche philosophische Denkschulen und daraus resultierende theologische Schwerpunkte schon in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte angelegt war, zu einer Spaltung der Kirche führte. Durch die zentrale Stellung der Bischöfe für Lehre und Einheit der Kirche hatte sich wegen der Gründung gleich zweier Apostel schon frühzeitig ein herausgehobener Rang Roms herausgebildet, welches unter den fünf apostolischen Bischofssitzen (Rom, Antiochien, Alexandria, Jerusalem und Konstantinopel) über die Jahrhunderte eine immer größere Bedeutung erlangte. Der immer stärker werdende kirchliche Führungsanspruch des römischen Bischofs, der im Spätmittelalter nahezu in einer Gleichsetzung von Kirche und Papst resultierte,⁷⁰³ führte in der Folge zu massiven Spannungen zwischen dem Osten und dem Westen der Kirche. Nicht nur die Diskrepanz in trinitarisch-theologischen Glaubenslehren, die in der Auseinandersetzung bezüglich des *filioque* konkret zum Ausdruck kamen und der unterschiedliche Vorstellungen von Ursprung und Wirken des Heiligen Geistes zugrunde lagen, führten deswegen zu grundsätzlichen Verwerfungen und der daraus resultierenden Trennung von römisch-katholischer Kirche und den orthodoxen Kir-

ob die Kirche heilig und sündig zugleich oder als Mysterium Gottes gänzlich heilig und makellos ist. Die Katholizität der Kirche bedeutet aus römisch-katholischer Perspektive wiederum eine vor allem in ihr bewahrte Identität der Kirche Christi während die reformatorischen Kirchen die im Bekenntnis gefassten Katholizität als eine Universalität der Kirche verstehen. Die Kontroverse bezüglich der Apostolizität betrifft vor allem die für sie notwendige Ämterstruktur und deren Historie und ist bis heute das größte Hindernis im Dialog zwischen etwa der reformierten und der römisch-katholischen Kirche. Vgl. zum Folgenden: Nüssel, F./Sattler, D., Einführung in die ökumenische Theologie, 2008, S. 109.

701 Schäfer, R., Kirche IV. Alte Kirche, 1998-2005, S. 1005.

702 Beinert, W./Kühn, U., Ökumenische Dogmatik, 2013, S. 440.

703 So kann etwa Papst Bonifaz VIII 1302 festlegen: „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof untertan zu sein.“ Bulle Unam Sanctam (DH 875).

chen. Auch grundlegende Mentalitätsunterschiede und in besonderer Weise politische Verwerfungen sorgten für die endgültige Trennung von Ost- und Westkirche.⁷⁰⁴ Die theologischen Konfliktfelder beinhalteten aber ebenfalls weitreichende ekklesiologische Implikationen, die die Frage nach der Relevanz des Heiligen Geistes für die Kirche und die Rolle des Bischofes von Rom betrafen. In beiden Fragen hatten sich Ost und West in sehr unterschiedliche Richtungen entwickelt: die einen in eine eher pneumatologisch und regional orientierte, die anderen in eine eher christologisch und zentralistisch orientierte Ekklesiologie.⁷⁰⁵ Diese Entwicklungen zeigen, dass nicht nur Lehrunterschiede dafür ausschlaggebend waren, ob die Einheit der Kirche und ihre Gemeinschaftlichkeit gewahrt werden konnten. In der Verquickung von Staat und Kirche zeigt sich die Anfälligkeit der irdischen Kirche sowohl für die Ausübung von Macht und eine damit einhergehende Einflussnahme der Kirche auf Politik und Gesellschaft, als auch die Aufgabe der Idee der Gleichheit aller Glieder der Kirche zugunsten einer strikten Hierarchisierung und Machtkonzentration, die sich auch entlang politischer Herrschaftslinien ausprägte.

Ausgangspunkt für das Denken der Reformatoren über die Kirche war Jesus Christus als das inkarnierte Wort Gottes. Luther nannte sie aus diesem Grunde auch eine *creatura verbi divini*⁷⁰⁶, eine Schöpfung des Wortes Gottes, da dieses das Volk Gottes, die wahrhaft Glaubenden, zusammenruft und dadurch seine Kirche formt. Durch diese Zentralstellung des Wortes im ekklesiologischen Nachdenken der Reformatoren wurde es notwendig, der Vermittlung des Wortes indikatorischen Rang für die Kirche zuzuweisen. Dementsprechend schrieb die ‚Confessio Augustana‘ (CA) von 1530 als ‚notae externae‘⁷⁰⁷, als äußere Kennzeichen der Kirche, fest, dass „das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden“⁷⁰⁸ müssen, wie auch die ‚Confessio Helvetica posterior‘ von 1566 die gleichen Elemente als konstitutiv für die „wahre Einheit der Kirche“⁷⁰⁹ nennt. Weiter postuliert CA VII: „Es ist nicht nötig zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden“. Die Reformation knüpft an die augustinische Lehre der Kirche als *ecclesia mixta* an und unterschied zwischen einer äußerlich wahrnehmbaren Gestalt der Kirche mit ihren eingesetzten Formen, die durch die *notae externae* erkennbar ist, und der Kirche als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, die durch die klassischen *notae* beschrieben wird. Zwingli prägte dafür die Begriffe der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche⁷¹⁰. Diesen Rekurs auf altkirchliche Ekklesiologie sahen die Reformatoren als notwendig an, da sie diese Differenzierung in der spätmittelalterlichen Kirche durch ihr umfängliches Buß- und Ablasswesen, durch welches nicht die Evangeliumsverkündigung, sondern das Befolgen

704 So spielte die Konkurrenz zwischen Rom und Konstantinopel um Jurisdiktions- und Einflussgebiete seit 381 eine wichtige Rolle, so dass es sich eher um eine politisch-kulturelle Entfremdung handelte als um eine theologische. Der Vierte Kreuzzug 1204 und die Plünderung Konstantinopels brachten den endgültigen Bruch mit sich. *Hauschild, W.-D., Alte Kirche und Mittelalter*, 2000, S. 446.

705 Trotz dieses frühen Auseinanderdriftens besteht zur heutigen Zeit enger ökumenischer Austausch zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen bzw. den protestantischen Kirchen. So bilden die orthodoxen Kirchen die einzige Konfessionsfamilie, die wegen der Bewahrung des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession in der Erklärung ‚Dominus Jesus‘ von 2000 als ‚wahre Teilkirchen‘ anerkannt werden (DH 5088). Als Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen besteht mit den protestantischen Kirchen enger ökumenischer Austausch und insbesondere Spiritualität und pneumatologische Konzentration der orthodoxen Tradition werden wertgeschätzt.

706 Vgl. z.B. WA 2,430,6f.

707 Apologie der CA, CA VII, CR 27, 525 bzw. BSLK 235.

708 CA VII, BSLK 61, Z.9f.

709 XVII. Kapitel, *Plasger, G./Freudenberg, M., Reformierte Bekenntnisschriften*, 2005, S. 220.

710 Die Formel von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche (*ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis*) geht auf Zwingli zurück und seine Schrift ‚Expositio Christianae Fidei‘ (1531) in: *Zwingli, H./Künzli, E., Auswahl seiner Schriften*, 1962, S. 304.

eingesetzter Zeremonien und Riten im Zentrum kirchlicher Aktivität standen, negiert sahen. Kirche wird damit erneut auf ihren Ursprung verwiesen, auf das biblische Zeugnis, und ihre kontextuelle Formung wird als menschliche und damit nicht konstitutive Dimension des Kircheseins betrachtet. Dementsprechend tritt auch die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander erneut in den Fokus. Das Wesen der Kirche, ihre innere Gestalt, wird in der CA – in Anknüpfung und Weiterentwicklung des historischen *communio*-Begriffes – als *communio sanctorum*, als Gemeinschaft der Heiligen, dargestellt. Während der Gemeinschaftsbegriff nun erneut eine intrinsische Verbundenheit aller wahren Gläubigen miteinander fokussiert und die Liebe zueinander als entscheidend für das Verhältnis der Glaubenden zueinander setzt⁷¹¹, liegt die Heiligkeit der Glaubenden darin begründet, dass sie durch Evangeliumsverkündigung und Sakrament in ihrem Glauben Anteil am Heil erhalten und so geheiligt werden. Das reformatorische Verständnis der kirchlichen Einheit ist dementsprechend eng mit Wortverkündigung und mit dem Gedanken der Vergemeinschaftung aller Glaubenden verknüpft und grenzt sich von römisch-katholischen Einheitsvorstellungen ab, die ihre Lehre von Amt und Sukzession⁷¹² für die Einheit auch heute noch zentral setzt.⁷¹³ In Fragen der Kirchenordnung unterscheiden sich die calvinistisch-reformierte und die lutherische Tradition allerdings graduell. Zwar vertritt die reformierte Ekklesiologie keine Kirchenordnung im katholischen Sinne, legt aber größeren Wert als die lutherische Ekklesiologie auf die geordnete, erzieherische und einheitswahrende Struktur der sichtbaren Kirche. Sie ist der Garant für die Möglichkeit der nach Gottes unerforschlichem Willen erwählten Gläubigen zur Heiligung, also zum evangeliumsgemäßen Leben.⁷¹⁴ Das Streben nach gottgewolltem Handeln, welches als Konsequenz des der Rechtfertigung im Glauben und nicht als diese konstituierend verstanden wird, stellt dementsprechend als ‚Heiligung‘ eine Dimension der Kirche dar: Die *communio sanctorum* und nicht die Kirchenleitung ist der Ort, an den das praktische Handeln der Christinnen rückgebunden ist und wo dieses auf seine Integrität befragt wird, was Calvin im Begriff der Kirchenzucht fasst.

Im deutschen evangelischen Raum wurde 1934 mit der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) erstmals wieder ein Text verfasst, der Bekenntnisstatus erlangte und der sich intensiv mit ekklesiologischen Fragestellungen auseinandersetzt. Zentral sind dabei die Bestimmung der Kirche in These 3 als „Gemeinde von

711 Vgl. dazu Luthers Auslegung des Kirchenbegriffes des Apostolicums im Großen Katechismus: „*Ich glaube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eitel Heiligen unter einem Haupt, Christo, durch den heiligen Geist zusammengerufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung.*“ BSLK, 657, S. 26.

712 Wobei sowohl die anglikanischen Kirchen als auch einige lutherischen Kirchen heute die apostolische Sukzession als entscheidend für die ökumenische Einheit verstehen. Die Porvoo-Erklärung von 1992 zwischen britisch-anglikanischen und skandinavisch-lutherischen Kirchen gründet dementsprechend auf einem gemeinsamen Verständnis von Apostolizität von Kirche und Amt, das die gegenseitige Kirchengemeinschaft möglich macht.

713 Ohne an dieser Stelle Raum für eine ausführliche Darstellung römisch-katholischer Ekklesiologie und den diesbezüglichen Dialog mit den protestantischen Kirchen zu haben, sei doch darauf verwiesen, dass die römisch-katholische Kirche mit dem II. Vatikanum (1962-1965), dem Programm des *aggiornamento* und der Konstitution ‚Lumen Gentium‘ eine Wende ihres über die Jahrhunderte gewachsenen Papst-Zentrismus, der mit dem I. Vatikanum einen Höhepunkt erreicht hatte und mit einer rigiden Abwehr des Protestantismus einherging, vollzog. Die neue ekklesiologische Orientierung, die sich am Begriff *communio* ausrichtete und sowohl die Ortskirche und deren Bischöfe als auch die Laien zentral für die Wahrheit des Glaubens setzte (vgl. DH 4130: „*Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht fehlschlagen*“), erlaubte auch eine neue ökumenische Dialogbereitschaft. Gleichzeitig stellte sie die Zentralität von Papstprimat und apostolischer Sukzession für das Wesen der Kirche nicht in Frage, was durch das Dekret ‚Unitatis redintegratio‘ klargestellt und in der Erklärung ‚Dominus Jesus‘ (2000) und der darin vertretenen Ekklesiologie, die protestantischen Kirchen abspricht, „Kirchen im eigentlichen Sinne“ zu sein, erneut explizit gemacht wurde (DH 5088).

714 Vgl. Calvin, J./Weber, O./Freudenberg, M., Unterricht in der christlichen Religion, 2012, S. 4.

Brüdern“, in der Jesus Christus durch den heiligen Geist in Wort und Sakrament „gegenwärtig handelt“, so wie die Abwehr von jeglichem Einfluss auf oder Abhängigkeit vom Staat oder Ideologien. Kirche wird hier nicht in Abgrenzung zu einer bestimmten konfessionellen Lehre gefasst, sondern zu einer Vereinnahmung durch staatliche Autorität und gesellschaftliche Strömungen⁷¹⁵, indem der Gemeinschaftscharakter und vor allem deren Gründung in Jesus Christus sowie ihre Ausrichtung auf ihn herausgestellt werden. Gleichzeitig wird die Spannung zwischen geglaubter und erfahrener Kirche herausgestellt, denn die Christinnen befinden sich „mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder“, die allerdings allein Christi „Eigentum“ und deswegen nur ihm Gehorsam schuldig ist. Damit bekräftigte die BTE die christologische Ausrichtung der Reformation und bestätigt und wiederholt grundlegende reformatorische Lehre im Kontext eines totalitären politischen Regimes, welches die Kirche und ihre Botschaft zu vereinnahmen drohte. Gleichzeitig stellte sie erneut den Einheitscharakter der Kirche heraus, indem sie ihre Ausrichtung auf Christus als den einen Leib ins Zentrum stellte.⁷¹⁶ Die Begrifflichkeit „Gemeinde von Brüdern“ greift das biblische Wort der Gotteskindschaft (Gal 3, 26) auf und fokussiert damit die Relationalität der Kirche Jesu Christi, was ebenfalls durch den Rückgriff auf den Begriff der Liebe in Eph 4 als leitendem Bibelvers für These 3 deutlich wird. Darüber hinaus entfaltete sie in ihrer Rezeptionsgeschichte durch breite Bezugnahme und Aufnahme in Grundartikel einiger reformierter und uniierter Kirchen über den deutschen Raum hinaus kirchenverbindende Wirkung.⁷¹⁷

Der letzte in ekklesiologischer Hinsicht bedeutsame Text, auf den in diesem Zusammenhang verwiesen werden soll, entstammt nicht dem mediterranen oder europäischen Kontext, sondern dem südlichen Afrika: Das Bekenntnis von Belhar. Geschrieben während der Apartheid in Südafrika im Jahr 1982 und erstmals in 1986 von einer Kirche, der Dutch Reformed Mission Church, angenommen, fokussiert es neben den Themen Versöhnung und Gerechtigkeit explizit die Frage der Einheit der Kirche, die durch die Übernahme des rassistischen Apartheidssystems durch die südafrikanischen Kirchen infrage gestellt worden war. Diesbezüglich stellt es in Artikel 2 klar, dass die Kirche als die eine Kirche die Gemeinschaft aller Heiligen ist, die aus der gesamten Menschheitsfamilie zusammengerufen sind („called from the entire human family“). Weiter heißt es, dass diese Einheit sowohl Gabe als auch Aufgabe ist („a gift and an obligation“) und immer wieder sichtbar gemacht werden muss, so dass die Welt glaube, dass Trennung, Feindschaft und Hass zwischen Menschen und Gruppen Sünde ist („so that the world may believe that separation, enmity and hatred between people and groups is sin“). Alles, was die Einheit der Kirche in Gefahr bringe, dürfe keinen Platz in ihr

715 Die BTE grenzt sich somit nicht nur gegen den Totalitätsanspruch des Hitlerregimes, sondern ebenso gegen eine Ineinsetzung von Kirche und Gesellschaft ab, wie sie es im sogenannten ‚Kulturprotestantismus‘ des 19. Jh. angestrebt sah.

716 Aus diesem Grunde lautet der biblische Vers, der These 3 einleitet: „*Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist.*“ (Eph 4, 15f.).

717 „*Barmen hatte nicht zuletzt erhebliche Auswirkungen auf das Miteinander der evangelischen Konfessionen: Sofern die Barmer Theologische Erklärung [...] ein gemeinsames Bekenntnis von lutherischen, reformierten und uniierten Kirchenvertretern wagte, wurde mit ihr der entscheidende Impuls gegeben, der 1957 die Arnoldshainer Abendmahlstheesen und 1973 die Leuenberger Konkordie nötig und möglich machte.*“ Heimbucher, M., Zur Wirkungsgeschichte der BTE, 2009, S. 22.

haben und müsse abgelehnt werden. Entsprechend den Worten in Gal 3, 27-28 und anderen biblischen Textstellen macht Belhar klar, dass Diversität unter den Christinnen nicht trotz der Einheit der Kirche besteht, sondern im Sinne der Möglichkeit eines gegenseitigen Dienstes und als Bereicherung eben diese sichtbare Kirche ausmacht. Durch diese klaren Worte verdeutlichen die Autoren die Gleichzeitigkeit einer ontologischen und relationalen Realität der kirchlichen Einheit und stellen die Unmöglichkeit heraus, ersteres ohne letzteres zu denken und zu glauben. Damit setzten sie ein klares Zeichen gegen eine rassistische Ideologie, durch die die Kirche gespalten und politisch vereinnahmt hat. Verschiedene Kirchen haben in der Folge das Bekenntnis aufgenommen,⁷¹⁸ insbesondere solche aus Nordamerika. Im Zuge dieser Aufnahme des Belhar-Bekenntnisses in Kirchen außerhalb Südafrikas entstand eine Debatte in Europa und USA über die Frage, ob ein Bekenntnis, welches einem so spezifischen Kontext entsprungen ist, auch für andere Kontexte Geltung beanspruchen kann.⁷¹⁹ In Reaktion darauf schrieb der Theologe Dirk Smit, einer der Autoren:

„Confession is a commentary on scripture, representing insight given to the church and presupposing risk and danger. It is born out of compulsion. It is geographically, temporally and materially limited. It always arises in a definite anti-thesis and conflict. [...] Since there is a notorious connection, even a unity, between the heresies of every age and place, it can be confidently expected that confessions written for another time and place, if they really express the Word of God, can again reveal and address conflicts at other times and in other places.“⁷²⁰

Das Belhar-Bekenntnis kann also nicht nur als weiterer Ausdruck des Nachdenkens über Wesen und Form der Kirche anlässlich einer spezifischen historischen Situation verstanden werden, durch welchen die Sündhaftigkeit jeglicher Aufteilung der Christenheit gemäß ihren Merkmalen herausgestellt wurde, sondern auch als Erkenntnismöglichkeit der Gleichzeitigkeit von Universalität und kontextueller Abhängigkeit theologischen Nachdenkens.

Die Darstellung verschiedener zeitlicher und örtlicher Etappen der Kirchengeschichte hat unterschiedliche Aspekte dessen aufgezeigt, wie Christinnen Kirche verstanden haben und wie sich diese durch ihr jeweiliges Handeln in den jeweiligen Kontexten manifestierte. Dabei wurde deutlich, dass unterschiedliche Faktoren dazu führen, wie die Gemeinschaft der Glaubenden gedanklich gefasst und konkret gelebt wurde. Während anfänglich die Zusammengehörigkeit der Christinnen untereinander und der verschiedenen Gemeinden miteinander im gemeinsamen Abendmahl in der einen, noch nicht zweigestaltig gedachten Kirche, zentral waren, stand später durch das Wachsen und die Diversifizierung von Theologie und Praxis der institutionelle Charakter der Kirche im Vordergrund. Amt und Einheit der Lehre wurden zu Angelpunkten des Zusammenhalts, was auch dazu führte, dass abweichende Gruppierungen ausgeschlossen wurden und die Kirche erneut exklusiven Charakter bekam – in einer Gegenbewegung zur Öffnung der Gemeinschaft wie sie in den Evangelien und von Paulus vertreten wird. Abweichende Praxis wurde dabei in ge-

718 Dazu gehören die Verenigde Protestantse Kerk in België, die Reformed Church of America und die Presbyterian Church (USA).

719 An dieser Stelle sei angemerkt, dass anhand dieser Debatte die Tendenz europäischer und nordamerikanischer Theologie aufgezeigt werden kann, nur Kontexte, die nicht ihre eigenen sind, als ‚spezifisch‘ zu bewerten. Wie das Belhar-Bekenntnis sind ebenfalls die ‚Confessio Augustana‘ oder die BTE äußert kontextabhängige Dokumente. Dass diese im ‚nördlichen‘ theologischen Diskurs nicht als ‚kontextuell‘ angesehen werden, ist nur dem Umstand geschuldet, dass in dieser Perspektive der Blick von außen fehlt, um die Spezifität dieses Kontextes zu erkennen.

720 Smit, D., No Other Motives, 2003.

ringerem Maße als Ausschlusskriterium betrachtet als differierende Theologie. Allerdings erhielt die geteilte Praxis auch keinen verbindenden Status, so dass zwar das Abendmahl weiterhin als Symbol des Zusammenhaltes galt, aber andere Praxis wie etwa Gebet oder Fasten nicht als hinreichend für die Einheit verstanden wurde. Augustin schuf das gedankliche Konstrukt, mit Hilfe dessen die Einheit der Kirche trotz moralischer Devianz aufrechterhalten werden konnte. Die Forcierung der Einheit der Kirche durch Exklusion aufgrund von Lehrdifferenzen konnte unter anderem auch wegen vermehrter Möglichkeiten von Machtausübung durch die enge Verbindung von Staat und Kirche geschehen. Neben einer Stärkung der Kirche, die sich nun nicht mehr in der Position einer verfolgten Minderheitenkirche befand, bewirkte die Transformation des Christentums zur Staatsreligion auch eine gegenseitige Einflussnahme und führte zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die sich entlang machtpolitischer Konfliktlinien abspielten. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wurde weniger wegen unterschiedlicher Lehre als durch Ansprüche um Vorherrschaft und das fehlende Bewusstsein der Gleichheit ihrer Glieder nachhaltig zerrissen. Auch Fragen der Mentalität, der ‚Kultur‘, spielten dabei eine Rolle, war die Kirche an unterschiedlichen Orten doch auch in unterschiedliche sprachliche, philosophische und weltanschauliche Zusammenhänge eingebettet. Der Faktor Macht spielte in der Reformation ebenfalls eine wichtige Rolle, doch wirkten hier mehr noch als 500 Jahre zuvor Unterschiede in der Lehre kirchentrennend, was in diesem Falle nicht trinitätstheologische Fragestellungen betraf, sondern soteriologische. Einer heilstheologisch überhöhten Ekklesiologie wurde eine gemeinschaftsorientierte Kirchenlehre entgegengestellt, die christologisch in der Heilslehre verortet war. Die Vorstellung der Kirche als von Jesu Liebe und der Liebe untereinander geprägten *communio* stand ekklesiologisch wieder im Fokus. Die Trennung des kirchlichen und staatlichen Einflussbereiches wurde durch den Rückgriff auf die augustinische Lehre der zwei *civitates* betont, durch den auch die soteriologische Einordnung moralischer Integrität und damit die Unterscheidung der verborgenen von der sichtbaren Kirche ermöglicht wurde. Erneut bekam die Vorstellung der Kirche in zwei Gestalten entscheidendes Gewicht für die Ekklesiologie. Calvin betonte allerdings durch seine Lehre der Heiligung die Bedeutung des Handelns vermehrt und verortete diese innerhalb der Gemeinschaft, was sich auch in der Vorstellung der Kirchenzucht abbildete. In einer Fortführung und Prononcierung der christologisch gedachten Ekklesiologie betont die Barmer Theologische Erklärung die Kirche als „Gemeinde von Brüdern“, die unabhängig von staatlicher oder ideologischer Einflussnahme von Jesus Christus her und auf ihn hin gedacht wurde. Darin zeigt sich erneut nicht nur die Relevanz kontextueller Einbettung der Kirche für ekklesiologisches Denken, insofern die BTE nur vor dem Hintergrund des Hitlerregimes verstanden werden kann, sondern auch die von Tradition und Kultur: Auch Barmen führte die jahrhundertelange Christozentrik des Abendlandes fort. Mit dem südafrikanischen Bekenntnis von Belhar, welches angesichts des Apartheidssystems jegliche Form der Aufteilung und Trennung der Gemeinschaft der Christen als Sünde darstellt und damit deutlich macht, dass rassistisches und kirchliche Einheit nicht vereinbar sind, wird die Kontextualität ekklesiologischen Denkens erneut überdeutlich. Gleichzeitig tritt mit dieser Ausrichtung aber auch der universelle Charakter solcher in spezifischen Kontexten entstandenen Erkenntnisse über das Wesen der Kirche hervor.

Insgesamt zeigt sich also, dass das Verständnis von Kirche kontextuell abhängig ist und ihre relationale Dimension je nach Ort und Zeit unterschiedliche Relevanz erhält, dass diese verschiedenen fokussierten Aspekte aber auch über ihren jeweiligen Kontext hinausweisen. Dabei spielen situative Faktoren ebenso eine Rolle wie theologische. Besonders interessant dabei ist, dass in der Kirchengeschichte die ‚Reinheit der Lehre‘ einen höheren Stellenwert erhalten hat als eine ‚Reinheit der Praxis‘. In Bezug auf die Lehre haben unter anderem trinitätstheologische Fragestellungen zentrifugale Kräfte entwickelt sowie soteriologische. Auch die Frage nach der heilsrelevanten Bedeutung von moralischem Handeln hat sich als bedeutsam für das Gemeinschaftsverständnis von Kirche erwiesen, die eine Vorstellung der Zweigestaltigkeit hervorbrachte. In besonderer Weise scheint der Einfluss von politischer Macht sich auf die Beziehungen innerhalb der Kirche auszuwirken: Einerseits führt Repression zu größerem Zusammenhalt, andererseits hat eine Verknüpfung kirchlicher und staatlicher Gewalt zur Auswirkung, dass auch innerhalb der Kirche Hierarchien verstärkt und Führungsansprüche autoritärer erhoben und eingefordert werden.

7.2.3 Ökumene: ghanaische und internationale Perspektiven

7.2.3.1 Ökumene aus ghanaischer Sicht: Kwame Bediako und Kwabena Asamoah-Gyadu

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert, insbesondere im Zuge der Unabhängigkeitsprozesse vieler ehemaliger Kolonien, emanzipierten sich auch vermehrt sogenannte Missionskirchen. Theologinnen des globalen Südens erhoben ihre Stimme, um eigene (ekklesiologisch-)theologische Ansätze zu formulieren. Der bis dahin unhinterfragte Euro- und Nordamerikazentrismus, der sich auch in Kirche und Theologie manifestierte, wurde und wird weiterhin durch diesen Prozess in Frage gestellt. Dies erscheint besonders angesichts der großen Verschiebungen bezüglich Kirchenmitgliedschaft und Prävalenz des christlichen Glaubens von Nord nach Süd⁷²¹ überfällig und folgerichtig. Um der Frage nachzugehen, was Kirche ist und wie ihre Einheit gedacht werden kann, ist es dementsprechend unerlässlich, auch diese Ansätze zu befragen. Ungeachtet der grundsätzlichen Notwendigkeit, ein breiteres Bild ekklesiologischen Denkens und Handelns abzubilden, ist dies auch angesichts der Fragestellung dieser Forschung nach Beziehungen zwischen deutschen und ghanaischen Christinnen in der Kirche erforderlich.

Ein profilierter Theologe aus der presbyterianischen Tradition Ghanas ist Kwame Bediako (†2008), Gründer und ehemaliger Leiter des ‚Akrofi-Christaller Institute for Theology, Mission and Culture‘ in Akropong, Ghana. Obwohl Bediako keine ausgearbeitete Ekklesiologie vorgelegt hat, ergeben sich aus seinem umfangreichen systematischen Werk grundsätzliche Erkenntnisse zu seinem Verständnis von Kirche. Bediako geht in seiner Theologie von der einen globalen Kirche als Ort der Manifestation Jesu Botschaft aus und reflektiert diese als Gemeinschaft der weltweiten Christenheit. Dabei steht für ihn die Infragestellung der Zentralität des europäischen und nordamerikanischen Christentums und dessen Theologie im Zentrum seines Blicks auf die Kirche Jesu Christi. Insbesondere – aber nicht ausschließlich – in Bezug auf die ekklesiologische Dimension des Christentums betont er die Notwendigkeit der Zusammenschau von Theologien aus allen Teilen der Erde, was eine Stärkung authentischer Stimmen aus der Zwei-Drittel-Welt voraussetze, da diese lange Zeit von einer falschen Vorstellung der Universalität von Theologie aus dem Norden der Welt überlagert worden seien. Bediako recurriert bei dieser Einschätzung auf die Analyse des kenianischen Theologen John Mbiti, der von neuen ‚Zentren der Universalität der Kirche‘

721 Vgl. die Ausführungen dazu im Einleitungskapitel.

spricht: „The centers of the Church’s universality are no longer in Geneva, Rome, Athens, Paris, London, New York, but Kinshasa, Buenos Aires, Addis Ababa and Manilla.“⁷²² Bediako grenzt sich damit von einer Vorstellung der Singularität kirchlicher Zentralität ab und verweist dafür auf Apg 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde“. Damit sei nicht gemeint, dass das Christentum sich durch die Geschichte hindurch territorial verschöbe, dass also die Bedeutung des christlichen Nordens nun durch das Erstarken südlicher Theologie und Kirchlichkeit obsolet geworden wäre, sondern dass Jesu Botschaft an alle Völker der Welt gerichtet und damit universal sei – und daraus folgend die Kirche ebenfalls. Nachdem der Norden seine Hegemonialstellung verloren habe, sei es nun an der Zeit von einer „world christianity“⁷²³ zu sprechen, die polyzentrisch ausgerichtet sei und ein gegenseitiges Lernen voneinander ermögliche. Diese Universalität der Kirche komme jedoch erst dadurch zum Vorschein, dass die verschiedenen lokalen Verkörperungen der einen Kirche einander gleichberechtigt zuhörten und in Austausch träten. Er verwendet dafür das Bild sich gegenseitig überlappender Kreise, deren gemeinsames Zentrum Christus ist und schreibt:

*„The nature of ecumenical relations [...] is that of the meeting and intersecting of the various ‘local’ expressions and embodiments of faith in the Lord Jesus Christ, of all manifestations of mission in his name, to exchange, to listen and to be listened to. When this happens then we will have come to terms with the real ecumenical nature of Christianity in our time.“*⁷²⁴

Dieser – geradezu beiläufige – Verweis auf die ökumenische Dimension der Christenheit macht deutlich, dass Bediako die Einheit der Kirche als selbstverständlich mitdenkt, deren Sichtbarmachung er aber einfordert. Für Bediako ist dabei die missionarische Dimension der Kirche entscheidend. Kirchengeschichte ist für ihn in erster Linie Geschichte der Mission, die im Austausch mit Kontext, Tradition und Kultur immer neue theologische Ansätze herausbildet und für die Gesamtkirche fruchtbar werden lässt.

*„If all Christian history is to be understood as missionary history [...] the emergence of the ‘new centres of Christianity’s universality’ makes our time perhaps the most exciting of all. For today no individual or individual church can speak the Word of God by itself alone, today also the universal Church resembles what it will look like in the end (according to the vision of Revelation 7) more than it has ever done.“*⁷²⁵

Die Zusammenschau unterschiedlicher kontextueller Ausprägung von Kirche und Theologie hat für Bediako dementsprechend eschatologischen Charakter. Dafür sei es allerdings notwendig, Kirchen und Theologien des Südens in ihrer Berechtigung wahrzunehmen und zu stärken, weswegen Bediako dafür plädiert, Theologie und Handeln der Kirche am jeweiligen Kontext auszurichten und sich von den Anliegen der Menschen vor Ort in der Suche nach Antworten leiten zu lassen, anstatt wie bisher Theologien und Praxis des Nordens als normativ zu übernehmen. Bediako macht dabei den Begriff der ‚Kultur‘ stark: „It is culture that shapes our response to the Gospel and shapes the kind of church we are“⁷²⁶. Wie das Judentum und seine Vorstellung von gesellschaftlicher Ordnung zur Zeit Jesu, wie die Kirche des ersten Jahrhunderts mit ihrer Frage hinsichtlich der Inklusion von Heiden und wie die Alte Kirche mit ihren trinitätstheologischen Auseinandersetzungen sei jede Zeit und jeder Ort

722 Zitiert aus Mbiti, J. [1976], Theological Impotence and the Universality of the Church, in: Anderson, G., Stransky, T. [1976], Mission Trends No. 3: Third World Theologies, New York: Paulist Press, S. 16f. Bediako, K., Jesus and the Gospel in Africa, 2004, S. 109.

723 Bediako, K., The Emergence, 2009, S. 51.

724 Bediako, K., New Paradigms, 1992, S. 377.

725 Bediako, K., Jesus and the Gospel in Africa, 2004, S. 118.

726 Bediako, K., Gospel and Culture, 1999, S. 8.

der Kirchengeschichte von der Begegnung zwischen Kultur und Evangelium geprägt. Jede Kultur habe dabei Anteile, die an Jesu Botschaft anschlussfähig seien und solche, die es nicht seien und die Aufgabe der Kirche sei es dabei, in Auseinandersetzung mit dieser jeweiligen Kultur zu treten und, anstatt sich als ihr Gegenüber zu sehen, in sie einzutreten („entering that culture“⁷²⁷), um an diese Anteile anzuknüpfen und so Menschen zu Jesus Christus zu führen. Wie Jesus sich mit der jüdischen Tradition seiner Zeit identifizierte, müsse es ihm die Kirche in ihrem Kontext gleichtun, was wiederum zu Veränderungen ihrer selbst führe. Dabei geht Bediako davon aus, dass die Theologien des Südens durch ihre Gemeinschaftsorientierung in besonderer Weise anschlussfähig für Kirchlichkeit seien, weswegen eine starke Verbindung zwischen Theologie und kirchlicher Lebenswelt einerseits und zwischen Kirchen untereinander andererseits zu beobachten sei:

*„Because of the strong element of ‘the experience of community’ in the theologies of the South, these theologies have a distinct inclination to being ‘ecclesial’ theologies, which is not to say that they are confessional or denominational. This simply expresses the way in which theologies of the South are rooted in the churches and produced from within churches, to the extent that they proceed by seeking to understand and articulate the longings and aspirations of the communities they represent. This same inclination has tended to make the theologies of the South ecumenical, with a concern to be Christian and true to context.“*⁷²⁸

Hier wird besonders deutlich, wie stark für Bediako der Faktor Gemeinschaft einerseits das gelebte Christentum prägt und wie entfernt er von einem individualisierten Begriff von Glaube ist sowie welchen Einfluss dies andererseits s.E. auf die Theologie des Südens hat. Christsein – in all seinen Bezügen – ist immer in Relation zu denken, weswegen Theologie in seinem Kontext aus Kirche heraus und auf Kirche hin zu verstehen ist. Dies betrifft allerdings weniger die institutionelle Verfasstheit der Kirche, sondern ihr Wesen als Gemeinschaft der Glaubenden, weswegen Bediako sie auch immer vor einem ökumenischen Horizont denkt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt afrikanischer Wirklichkeit, der nach Bediako Theologie und Kirche nachhaltig beeinflusst habe, ist ein afrikanisches Weltbild, das sich von dem europäischen und nordamerikanischen Weltbild unterscheidende.⁷²⁹ Dieses sei nicht primär von der Aufklärung und der damit einhergehenden Dichotomie zwischen der säkularen und der sakralen Dimension des Lebens geprägt, weswegen eine engere Korrespondenz mit biblischer Anthropologie und Weltsicht bestünde.⁷³⁰ In Rückgriff auf den ghanaischen Philosophen Kwame Gyekye beschreibt Bediako dies folgendermaßen:

*„The Akan (African) universe is a spiritual universe in which supernatural beings play significant roles in thought and action of the people. What is primarily real is spiritual“*⁷³¹

und weiter:

727 Ibid., S. 13. Wichtig dabei ist allerdings die Unterscheidung, die Bediako zwischen Kirche und Evangelium macht:

„As much as we desire it to be so, we should not assume that the church as an institution, denomination, congregation, society and parish, is always faithful to Jesus“ (Ebd.).

728 Bediako, K., *Jesus and the Gospel in Africa*, 2004, S. 115.

729 Sowohl Bediako als auch Asamoah-Gyadu sprechen in ihren theologischen Entwürfen, die beide in einem ghanaischen Kontext entwickelt wurden und dementsprechend einem sehr spezifischen westafrikanischen Zusammenhang entstammen, explizit von „afrikanischer“ Weltsicht, Theologie oder Kosmologie. Damit nehmen sie für sich in Anspruch, eine Theologie zu formulieren, die repräsentativ für den gesamten Kontinent ist und verfestigen damit die Vorstellung von ‚Afrika‘ als homogenem Gesamtzusammenhang. Inwiefern dies angemessen ist, kann hier nicht diskutiert werden, doch mit der oben dargestellten postkolonialen Kritik, wie sie etwa Mudimbe oder Mbembe an einer solchen essentialisierenden Vorstellung formulieren, ist hier eine Problemanzeige angebracht.

730 Vgl. dazu auch Kahl, W., *Jesus als Lebensretter*, 2007, S. 153–200.

731 Zitiert aus Taylor, J. (ed.) [1976], *Primal World Views – Christian Involvement in Dialogue with Traditional Thought Forms*, Ibadan: Daystar Press, 1976, S. 4f., Bediako, K., *Worship as Vital Participation*, 2005, S. 4.

„from the perspective of such a worldview [...] the Transcendent God, Jesus Christ, the Holy Spirit and all other spiritual presences are perceived as actively impinging upon human life“⁷³².

Aus diesem Grunde geht er davon aus, dass gerade die afrikanische Kirche einen wichtigen Beitrag für die weltweite Kirche, ihre Theologie und Spiritualität leisten kann, indem sie die aufklärerische Zweiteilung des Lebens überwinde und als „living church“⁷³³ die Weisheit, das Wissen und die Spiritualität indigener Traditionen fruchtbar mache für Leben und Glauben im Alltag von Christinnen weltweit. Erneut wird deutlich, dass Bediako Kirche weniger als Institution und mehr als natürliche Vergemeinschaftungsform christlicher Spiritualität versteht. Mit Andrew Walls konstatiert Bediako:

„‘Western models of theology are too small for Africa’. Perhaps we ought not to think they are big enough for the church in the North either.“⁷³⁴

Insofern sei gerade die Kirche Afrikas in der Position, die Zukunft der „world Christianity“ zu prägen und anzuführen:

„The future of the church is entrusted to the marginalized and impoverished peoples of the southern continents, with Africa having a significant place in this new transformation of the Christian world.“⁷³⁵

Ein weiterer ghanaischer Theologe, der sich intensiv mit den Entwicklungen innerhalb des afrikanischen Christentums, unter anderem deren ekklesiologischen Implikationen, befasst, ist der Methodist Kwabena Asamoah-Gyadu, der am Trinity Theological Seminary in Accra (Ghana) ‚African Christianity and Pentecostal Theology‘ unterrichtet. Ähnlich wie Bediako sieht er enge Verknüpfungen zwischen afrikanischer Kosmologie und der Zukunft des Christentums im Allgemeinen und der Kirchlichkeit des Christentums im Besonderen. Er schreibt: „Church unity has everything to do with the African experience“⁷³⁶. Mit dem Begriff der ‚afrikanischen Erfahrung‘ rekurriert Asamoah-Gyadu einerseits auf den „african cultural sense of community“⁷³⁷, den auch Bediako stark macht. Andererseits verweist er auf die Korruption dieses Gemeinschaftssinns durch Kolonialismus und Kapitalismus sowie durch einen Konfessionalismus, wie er durch die gegeneinander arbeitenden Missionare in die christliche Landschaft Afrikas eingetragen wurde. In Anschluss an den ghanaischen Theologen John S. Pobee versteht er unter dem *sensus communis*⁷³⁸ Afrikas eine Abwandlung des cartesianischen Diktums des *cogito ergo sum* zu der afrikanischen Philosophie des *cognatus ergo sum*, dem „I am because I belong“⁷³⁹. Dies bedeute in der Konsequenz:

„There is, therefore, a complete repudiation of ethical egoism in Africa’s theory of existence. In the context of this communal theory of existence, sin, among other things, creates disharmony and brings about the disintegration of the society. What is implied here by the sanctity of human life and the strong sense of community is synonymous with the im-

732 Ibid., S. 4.

733 Bediako, K., *The Emergence*, 2009, S. 53.

734 Zitiert nach Walls, A. [2006], *Scholarship, Mission and Globalisation*, in: *Journal of African Christian Thought*, Vol. 9, No. 2, 2006, S. 35, Ibid., S. 53.

735 Bediako, K., *The African Renaissance*, 2001, S. 29.

736 Asamoah-Gyadu, J. K., *United Over Meals*, 2010, S. 17.

737 Ibid., S. 20.

738 Ibid., S. 24.

739 Ibid., S. 24. Diesbezüglich zitiert der Autor auch John Mbiti: „To be human is to belong to the whole community, and to do so involve participating in the beliefs, ceremonies, rituals, and festivals of that community. A person cannot detach himself from the religion of his group, for to do so is to be severed from his roots, his foundation, his context of security, his kinships and the entire group of those who make him aware of his own existence. To be without one of these corporate elements of life is to be out of the whole picture.“ Mbiti, J. S., *African Religions & Philosophy*, 1990, S. 2.

plications of the human person as having been 'created in God's image'. It is at once in God and in belonging to the brotherhood or sisterhood of all people that a person's true identity is located."⁷⁴⁰

Asamoah-Gyadu konstatiert damit eine starke Verbindung des afrikanischen *sensus communis* mit einerseits einer die Gemeinschaft erhaltenden Ethik und andererseits mit der Verortung des Individuums in sowohl der irdischen Gemeinschaft der Menschheit als auch in der transzendenten Gemeinschaft mit Gott. Die Aufgabe der Kirche dabei, so Asamoah-Gyadu, sei es, deren Desintegration zu verhindern, Trennung zu überwinden und für Versöhnung zu sorgen, sowohl auf horizontaler als auch vertikaler Ebene. Hier zeige sich die hohe Relevanz, die moralischen Imperativen innerhalb der traditionellen Gesellschaftsordnung zugeordnet sind: Sie garantieren soziale Kohäsion. Für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist diese ethische Dimension dementsprechend ebenfalls zentral.⁷⁴¹ Eine Theologie der Gemeinschaft hat dementsprechend sowohl ethische als auch soteriologische Implikation. Sünde wird in ihrer irdischen als auch in ihrer metaphysischen Bedeutung erkannt:

„In this theology, which is founded on both Scripture and African religio-cultural realities, to be delivered from sin into fullness of life is to be freed and empowered to live a community-centered life. The restoration of the community is also present in the Christian understand of salvation as a process of reconciliation with God. [...] Humanity gets restored both in God and in community."⁷⁴²

Kirche wird damit der Ort, an dem Versöhnung mit Gott und in der Gemeinschaft ermöglicht und alle Menschen, ungeachtet aller irdischen Unterschiede, miteinander vereint werden. Versöhnung könne dann nicht als Ereignis zwischen zwei Einzelpersonen verstanden werden, die getrennt gedacht wird von der Versöhnung mit Gott, sondern müsse als Transformation menschlicher Beziehung hin zu einer neuen Gemeinschaft gesehen werden. Eine Kirche, die menschliche Trennung nicht überwinde und Versöhnung schaffe, stelle sich dadurch selbst in Frage.⁷⁴³ Die Aufteilung der Kirche in verschiedene Konfessionen laufe dementsprechend ebenfalls dem göttlichen Willen nach Einheit und Versöhnung als auch dem afrikanischen Gemeinschaftssinn entgegen⁷⁴⁴, was nur bedeuten könne, diese Gräben zu überwinden und – insbesondere angesichts politischer und gesellschaftlicher Gefahren der Segregation afrikanischer Gesellschaften – zurückzukehren zu eine Vorstellung von Gemeinschaft und Einheit. Asamoah-Gyadu formuliert diese Rückwendung als „conversion of all churches to Christ“ und führt weiter aus:

„Conversion to Christ enables each part of the church to recognize that everyone has a contribution to make. For as St. Paul will have it elsewhere, 'to each one the manifestation of the Spirit is given for the common good' (I Corinthians 12:7)."⁷⁴⁵

Als symbolische Praxis dieser „Konversion zu Christus“ sieht er das gemeinsame Essen, welches in der afrikanischen Vorstellung von Gemeinschaft tief verankert und auch ethnische Trennungen zu überwinden im Stande sei. Aus diesem Grunde bezeichnet er die eucharistische Trennung zwischen verschiedenen Denominationen als „deströs“ und weist darauf hin, dass diese Segregation zu vermitteln scheine, „that people could demonstrate love

740 Asamoah-Gyadu, J. K., *United Over Meals*, 2010, S. 24.

741 Asamoah-Gyadu, J. K., *Pentecostalism in Africa*, 2002, S. 25.

742 Asamoah-Gyadu, J. K., *United Over Meals*, 2010, S. 23.

743 Vgl. Mbiti, J. S., *African Religions & Philosophy*, 1990, S. 23.

744 Asamoah-Gyadu verweist hier auch auf die sogenannten ‚Salems‘, von den Missionaren eingerichtete Gemeinschaften, die Konvertiten von ihren Familien trennten, die als Heiden und als satanisch begriffen wurde. Auch dieser Aspekt der Missionsgeschichte zeige, wie wenig die Missionare die kulturellen Vorstellungen von Familie und Gemeinschaft verstanden und berücksichtigten. Asamoah-Gyadu, J. K., *United Over Meals*, 2010, S. 18.

745 Ibid., S. 17.

by eating together at home, but not in the presence of the Lord“⁷⁴⁶. Die Eucharistie als Mahl der Liebe und der Gemeinschaft verkörpert für Asamoah-Gyadu dementsprechend ein entscheidendes Element für die Sichtbarmachung der Einheit der Kirche.

Eine Entwicklung innerhalb des afrikanischen Christentums, die dieser Konfessionalisierung entgegenläuft und eine enge Verbindung zwischen christlicher und traditioneller afrikanischer Kosmologie und Anthropologie aufzeigt, sieht Asamoah-Gyadu im Pentekostalismus der letzten Jahrzehnte, der vor allem im Süden der Welt, aber auf besondere Weise in Afrika viele Menschen zu Christus gebracht habe. Dieser repräsentiere „the changing face of African christianity“, innerhalb dessen sich inzwischen auch die historischen Missionskirchen, wie etwa die Presbyterian Church of Ghana „pentekostalisiert“⁷⁴⁷ habe. Asamoah-Gyadu beschreibt eine Entwicklung des christlichen Glaubens auf dem Kontinent, der durch die westlichen Missionare zwar gebracht und institutionalisiert worden sei, doch erst durch die pentekostale Bewegung „kontextuelle Bedeutung“⁷⁴⁸ für die Menschen vor Ort entwickeln und dadurch eine stabile Existenz erreichen konnte. Die Kommunikation und Interaktion zwischen den beiden Bereichen der Wirklichkeit, der immanenten und der transzendenten Dimension von Existenz, sei innerhalb der historischen Missionskirchen zu wenig präsent gewesen und erst die Zulassung charismatischer Glaubensäußerungen konnte an die religiös-kulturelle Vorstellung spiritueller Kausalität anknüpfen:

„Many Africans found the approach of historic mission Christianity to be overly cerebral, evasive as far as experiences of the Spirit were concerned and too detached from their worldviews of spiritual causation.“⁷⁴⁹

Diese Entwicklung ging und gehe noch heute nicht von Institutionen oder bestimmten Persönlichkeiten aus, sondern von „ordinary christians“⁷⁵⁰ und sei damit eine Bewegung, die eine originär afrikanische Ausgestaltung des christlichen Glaubens und die „driving force of religious innovation in Africa“⁷⁵¹ darstelle.

Wegen der damit einhergehenden Implikationen für Struktur und Amt von Kirche nennt Asamoah-Gyadu den Pentekostalismus eine „ecclesiological experience“⁷⁵². Die Kirche habe durch die „Demokratisierung“⁷⁵³ von Charismen und Amt im Pentekostalismus eine enorme Veränderung erfahren, die darauf gründe, dass der entscheidende Faktor für beides nicht Struktur und klerikale Hierarchie sei, sondern allein die Begegnung mit dem Heiligen Geist. Der Begriff, unter dem pentekostale Glaubensäußerungen derzeit in Ghana stattfänden, sei „charismatic ministries“, der deren neue Ekklesiologie anzeige:

„Theologically, the expression defines the ecclesiology of these new independent churches in which every believer is considered a potential recipient of a charism(s) or ministry gift(s) of the Holy Spirit. The charisms or ‘gifts of grace’, as exercised by an individual or groups of believers, constitute their ministry. The different ministries are co-ordinated within the local church, to make it ‘charismatically functional’. Thus in principle, the ecclesiology of the CMs, de-legitimizes the concentration of charismatic power in the ‘hands’ of prophets, ministers or pastors.“⁷⁵⁴

746 Ibid., S. 22.

747 Asamoah-Gyadu, J. K., Pentecostalism in Africa, 2002, S. 24.

748 Ibid., S. 21.

749 Ibid., S. 29.

750 Ibid., S. 18.

751 Ibid., S. 20.

752 Asamoah-Gyadu, J. K., Contemporary Pentecostal Christianity, 2013, S. 6.

753 Ibid., S. 7.

754 Asamoah-Gyadu, J. K., Pentecostalism in Africa, 2002, S. 27.

Das protestantische Prinzip der Priesterschaft aller Gläubigen werde dementsprechend radikalisiert und konfessionelle Grenzen transzendiert. Als entscheidende Gründe für den enormen Erfolg pentekostal-charismatischer Frömmigkeit beschreibt Asamoah-Gyadu die Betonung der persönlichen Transformation, die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes im Gottesdienst sowie den interventionistischen Charakter einer Theologie, die stets von der Möglichkeit der Heilung und der Erlösung (engl. ‚deliverance‘) von irdischem Leid aller Art ausgehe.⁷⁵⁵ In ekklesiologischer Hinsicht wirke sich dies nicht nur auf die Vorstellung des Amtes aus, sondern auch auf das Verständnis von Kirche an sich, da weniger die Institution an sich, sondern spontane Äußerung der Geistwirkung innerhalb von Liturgie und Gottesdienst das Zentrum dessen ausmache, was unter Kirche verstanden werde: „Worship, as a continuous experience in the anointing of the Holy Spirit is the heartbeat of Pentecostal Christianity.“⁷⁵⁶ Aus diesem Grunde sei Gottesdienst und Gebet grundsätzlich offen für Partizipation und spontane Glaubensäußerungen aller Gläubigen und beinhalte verschiedenste Elemente, die die Intervention des Heiligen Geistes verdeutlichen, wie etwa Glossolalie, Heilungsgebete oder Prophezeiungen.⁷⁵⁷ In dieser Fokussierung spiritueller Glaubenspraxis zeige sich der Pentekostalismus als zutiefst inter- und überkonfessionelle Bewegung. Des Weiteren beschreibt Asamoah-Gyadu diese als interkulturelle Bewegung, die den Leib Christi insofern verkörpere, als dass sie besondere Offenheit für kontextuelle Ausprägungen und deren Diversität zeige und damit weniger Anknüpfungspunkte für kulturelle Vormachtsansprüche aufweise als die historischen Missionskirchen.⁷⁵⁸ Insofern sei sie eine „local movement with a global character“⁷⁵⁹. Dies zeige sich aber nicht nur in ihrer weltweiten Ausbreitung und Pluralität, sondern auch in ihren Anspruch globaler Relevanz, insbesondere in missionarischer Hinsicht, was sich vermehrt in Form afrikanischer Kirchengründungen in Europa und Nordamerika zeige. In Bezug auf die fortschreitende Globalisierung habe gerade das afrikanische charismatische Christentum einen eigenen Beitrag, der oftmals übersehen werde. Dies reflektiere auch dessen Selbstverständnis, welches Asamoah-Gyadu durch eine Prophezeiung illustriert, die Gottes Willen in Bezug auf Afrika und die Zukunft des Christentums offenbare:

„For says the Spirit of God, ‘you have been timid for too long and you have sat in a corner for too long but it is time to rise with a roar and with a shout.’ For says the Lord, ‘your voice has not been heard in the nations, your voice has not been heard on the continents. The rivers of life in you have not been drunk by the nations so shake yourself out of the misery and shake yourself out of that pity and shake yourself out of that social bondage for I will cause the lion of Judah to rise with you [...] I am causing a new wind and that new wind is blowing from a place you never see a wind blow from. That new wind is blowing from a place that was despised. For I will cause my sons and daughters with my anoint-

755 Asamoah-Gyadu, J. K., *Contemporary Pentecostal Christianity*, 2013, S. 6.

756 Ibid., S. 20. In Bezugnahme auf Anderson, Allan (*An Introduction to Pentecostalism*, 2006): *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 14 schreibt er weiter: „*Pentecostalism is a movement concerned primarily with the experience of the Holy Spirit and the practice of spiritual gifts. [...] Because Pentecostalism has its emphasis in experience and spirituality, any definition of the movement based solely on formal theology or doctrine may be inadequate*“.

757 Asamoah-Gyadu beschreibt eindrücklich die sogenannte Jericho Hour, womit intensive Gebet für bestimmte Anliegen gemeint sind, die zu „religious interactions between the natural and the supernatural realms“ führen. Dabei unterscheiden sich diese Art der Gebete in ihrem Ansatz von denen historischer Missionskirchen: „*Unlike in historic missions church liturgy, in the Pentecostal church, the Christian approaches God’s throne with authority and not as a sinner seeking pardon and pleading crumbs. Prayer is understood to have the power to stir the supernatural by decimating the powers of evil and releasing the anointing of the Spirit.*“ Asamoah-Gyadu, J. K., *Contemporary Pentecostal Christianity*, 2013, S. 36–57.

758 Asamoah-Gyadu, J. K., *Pentecostalism in Africa*, 2002, S. 16.

759 Ibid., S. 29.

ing and with my power to move forth in the nations of the world and the world will be blessed because of them for the time has come for the nations to be helped.' [...] ⁷⁶⁰

Gerade für die Kirchen des Nordens berge das pentekostale Christentum Afrikas also enormes Lernpotential, denn „Africa has learnt much from European theology, but Europe in turn may need to learn a few things from the types of immigrant charismatic communions working in their midst“. ⁷⁶¹

Die Zusammenschau dieser beiden ghanaischen Perspektiven lässt drei Aspekte erkennen, die deren Verständnis von Kirche besonders prägen: 1) Beide Theologen verstehen Kirche als die eine weltweite Gemeinschaft der Christinnen, die sich durch die Interaktion mit verschiedenen Kontexten und Kulturen als Leib Christi in der Pluralität dessen Glieder auf der Erde manifestiert. Dabei wird den verschiedenen Ausprägungen gleiche Relevanz zugesprochen und eine hegemoniale Vormachtstellung einzelner Inkarnationen von Kirche bzw. deren Theologien wird abgelehnt. Dies beziehen die Theologen besonders auf einen europäischen und nordamerikanischen Führungsanspruch, der in der Vergangenheit zu einer Universalisierung dieser regionalen Ansätze geführt habe, nun aber angesichts eines weltweiten Christentums einer polyzentrisch gedachten universalen Kirche Raum geben muss, die dadurch als Vorgeschmack der eschatologischen Kirche Jesu Christi verstanden werden kann. Afrikanische Ansätze werden dabei als in besonderer Weise relevant für die Zukunft der globalen Kirche gesehen, wie die beiden weiteren Aspekte verdeutlichen. 2) In Bezugnahme auf afrikanische Anthropologie verweisen beide Theologen auf den *sensus communis*, der afrikanische Realität und damit auch das afrikanische Verständnis von Kirche prägt. Bediako weist darauf hin, dass aus diesem Grunde afrikanische Theologie immer ekklesiologische Theologie sei, da sie aus der Kirche heraus und auf Kirche hin zu verstehen sei. Asamoah-Gyadu führt dementsprechend aus, dass der afrikanische *sensus communis* nicht nur eine besondere Gemeinschaftsorientierung meint, sondern eine enge gedankliche Verknüpfung irdischer Sozialität und deren Verortung in Gott darstellt. Aus diesem Grunde spielt Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden für die Versöhnung, sowohl in ethischer als auch in soteriologischer Hinsicht, eine entscheidende Rolle. Eine individualisierende Sicht christlichen Glaubens und die Aufteilung der Kirche in verschiedene Konfessionen sind aus dieser Perspektive obsolet. 3) In Abgrenzung zu einer europäisch geprägten Zweiteilung von Realität, die auf die Aufklärung zurückgeht, beschreiben beide Theologen die afrikanische Kosmologie als Immanenz und Transzendenz zusammendenkend. Damit weise sie erstens eine große Nähe zum biblischen Weltbild auf und ermögliche zweitens eine ganzheitliche Perspektive auf menschliche Existenz in ihrer Verwobenheit mit spiritueller Wirklichkeit. Dies erlaube der Kirche eine Neudefinierung ihres Relevanzbereiches, so dass nicht mehr zwischen sakral und säkular unterschieden werde, was die Kirche zu einer lebendigen, das Leben insgesamt umfassenden Kirche mache. Asamoah-Gyadu sieht besonders im Pentekostalismus diese afrikanische Vorstellung von Theologie und Kirche umgesetzt. Als lebendige Bewegung, die in besonderer Weise von der Verknüpfung von irdischer und spiritueller Realität ausgeht und dadurch die Vorstellung von kirchlichem Amt und Struktur grundlegend ändere, sei sie in der Lage sowohl konfessionelle Spaltungen als auch Machtansprüche einzelner Teilkirchen zu überwinden. In ihrer Ausprägung afrikanischer Kirchengründungen in Europa und Nordamerika habe sie außerdem die Möglichkeit, andere Kontexte kirchlicher Realität mit diesen afrikanischen Ansätzen von Theologie und Kirche zu befruchten.

⁷⁶⁰ Ibid., S. 32. Zitat aus *Otabil, Mensa* [1992]: *Beyond the Rivers of Ethiopia: A Biblical Revelation on God's Purpose for the Black Race*. Accra: Altar International, 1992, S. 64-65.

⁷⁶¹ Asamoah-Gyadu, J. K., *Contemporary Pentecostal Christianity*, 2013, S. 15.

7.2.3.2 Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Kirche als Koinonia

Mit der ökumenischen Bewegung beginnend im 19. Jahrhundert wurde der Versuch unternommen, die Frage nach der Einheit der Kirche nicht mehr innerhalb einer Konfession zu beantworten, sondern interkonfessionell und transkontextuell, wobei von Anfang an zwei grundsätzliche Ansätze bestanden, wie dies geschehen sollte. Auf der einen Seite wollte die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung durch theologischen Dialog und Konvergenzbildung die Einheit der einen Kirche sichtbar zum Ausdruck bringen, auf der anderen Seite versuchte dies die Bewegung für praktisches Christentum durch konkrete Zusammenarbeit im Sinne eines gemeinsamen Dienstes der Kirche an der Welt. Durch die Integration beider Bewegungen in den 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) wurden die beiden Ansätze als komplementär erkannt, was allerdings nicht verhinderte, dass weiterhin unterschiedliche Wege innerhalb des Rates favorisiert werden, das Ziel zu erreichen

„einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“⁷⁶².

Dies spiegelte sich in der Geschichte des Rates in den unterschiedlichen Herangehensweisen, kirchliche Einheit zu stärken und sichtbar zu machen. So fokussiert der ‚Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung‘, beschlossen auf der VI. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver, das gemeinsame Handeln im Dienst der Kirche angesichts der durch den Kalten Krieg verursachten weltweiten Bedrohung. Auch mit anderen Initiativen wie etwa dem 1968 eingerichteten Programm zur Bekämpfung des Rassismus oder der Dekade zur Überwindung der Gewalt von 2001 bis 2011 setzte der ÖRK dezidiert sozioethische Schwerpunkte. Gleichzeitig konzentrierten sich theologisch-dogmatische Auseinandersetzungen innerhalb des Rates, insbesondere in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, auf die Entwicklung von theologisch-ekklesiologischen Modellen kirchlicher Einheit. Die in den frühen Jahrzehnten prominent diskutierten Vorstellungen der organischen Union und der konziliaren Gemeinschaft etwa nahmen Möglichkeiten der tatsächlichen (Wieder-)Ver-einigung von Kirchen in den Blick, während Modelle der Kirchengemeinschaft, wie sie 1974 in der Leuenberger Konkordie zwischen reformierten und lutherischen Kirchen und 1992 in der Porvoo-Gemeinschaft zwischen lutherischen und anglikanischen Kirchen verwirklicht wurden, die gegenseitige Anerkennung im Sinne einer ‚versöhnten Verschiedenheit‘ ohne strukturelle Einheit vorsehen.⁷⁶³ Allen Modellen fehlt letztendlich aber die Verknüpfung der verbindlichen sichtbaren Einheit, wie sie in der Satzung des ÖRK als Ziel formuliert wird, mit einer – besonders in der reformatorischen Tradition zentralen – Freiheit zur Verschiedenheit⁷⁶⁴ in Fragen der Lehre, Kirchenverfassung und Frömmigkeit.

In den letzten zwanzig Jahren hat besonders der Begriff der *koinonia* an Prävalenz gewonnen, denn mit ihm scheint es zu gelingen, konfessionenübergreifend zu fassen, was die angestrebte Einheit der Kirchen meint. Mit dem 2013 verfassten Konvergenztext ‚Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision‘ legte die Kom-

762 Absatz III der Verfassung des ÖRK, formuliert von der Vollversammlung 1975 in Nairobi.

763 Eine umfängliche Beschreibung der verschiedenen Modelle und ihrer historischen Entwicklungen bietet Koslowski, J., *Die Einheit der Kirche*, 2008.

764 So wurde gerade von protestantischen Vertreterinnen in den letzten Jahren vermehrt die Perspektive herausgestellt, dass die Ökumene eines Paradigmenwechsel bedürfe, weg von einer Vorstellung der sichtbaren Einheit, hin zu einer ‚Ökumene der Profile‘, wie es auch der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD 2005 in einer Rede anlässlich des Besuchs Papst Benedikts XVI. deutlich machte. Vgl. auch Körtner, U. H., *Paradigmenwechsel?*, 1996.

mission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK einen interkonfessionellen und multilateralen Ansatz⁷⁶⁵ systematisch-theologischer Beschreibung der Kirche, ihres Wesens, ihrer Merkmale und ihrer Aufgaben vor, der genau diesen Begriff der *koinonia* fokussiert. Der Text ist das Resultat eines über zwanzig Jahre währenden Prozesses der Konvergenzbildung innerhalb des ÖRK,⁷⁶⁶ ist im Grunde aber als Reaktion auf die schon in den Anfängen des ÖRK zu Tage getretenen ekklesiologischen Differenzen der Mitgliedskirchen zu verstehen⁷⁶⁷ und spiegelt die Erkenntnis wider, dass „eine Verständigung über die Ekklesiologie schon lange als das elementarste theologische Ziel im Streben nach der Einheit der Christen“⁷⁶⁸ anzusehen ist. Im Zentrum der Beschreibung der Kirche steht der Begriff der *koinonia*⁷⁶⁹, der durch das Konzept der *missio dei* erweitert wird, wobei ersteres das Wesen und letzteres den Auftrag der Kirche bezeichnet.

Kirche als *koinonia* wird zunächst in einer semantischen Auslotung des neutestamentlichen Gebrauchs des Begriffes nicht nur als interpersonale Gemeinschaft, sondern auch in seinem Sinngehalt des Teilens, Teilhabens und gemeinschaftlichen Handelns vorgestellt.⁷⁷⁰ Des Weiteren wird die *koinonia* der Kirche in ihrer Gründung durch den dreieinigen Gott mehrdimensional gedacht und umfasst sowohl die horizontale Gemeinschaft der Gläubigen als auch die vertikale der Kirche mit Gott:

„Die Kirche [ist] nicht einfach die Summe der einzelnen Gläubigen [...]. Die Kirche ist im Wesentlichen eine Gemeinschaft in dem dreieinigen Gott und gleichzeitig eine Gemeinschaft, deren Glieder gemeinsam am Leben und an der Sendung Gottes teilhaben (vgl. 2. Petrus 1, 4), der als Dreieinigkeit die Quelle und der Mittelpunkt aller Gemeinschaft ist. Somit ist die Kirche sowohl göttliche also auch menschliche Realität.“⁷⁷¹

765 Bei dieser Multilateralität muss allerdings kritisch angemerkt werden, dass der ÖRK an einer Unterrepräsentanz pentekostaler und charismatischer Tradition leidet und nur wenige Kirchen dieser Prägung Mitglied sind.

Dementsprechend umfasste der Redaktionsausschuss des Konvergenztextes zwar auch römisch-katholische Theologinnen (da die römisch-katholische Kirche, wenn auch nicht im ÖRK selbst, so doch in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung volles Mitglied ist), aber ansonsten nur Theologinnen der anglikanischen, katholischen, lutherischen, methodistischen, orthodoxen und der reformierten Tradition. Dies ist angesichts der hohen Mitgliederzahlen von pentekostal-charismatischen Kirchen und deren Gesamtanteils an Christinnen auf der Welt besonders bedauerlich. Für die Überlegungen des ÖRK zu Kirche und ihrer Einheit wäre eine verstärkte Einbeziehung pentekostaler Ekklesiologie sicher herausfordernd, insbesondere wegen ihres Fokus auf erfahrungsorientierter Gemeinschaftsbildung (s.o.), jedoch auch äußerst bereichernd.

766 Dieser Prozess wurde ausgelöst durch die Reaktionen der Kirchen auf das sogenannte Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt von 1982, die auf der Fünften Weltkonferenz der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung 1993 diskutiert wurden. In der Folge wurden zwei Studiendokumente verfasst: ‚Das Wesen und die Bestimmung der Kirche‘ 1998 sowie ‚Das Wesen und der Auftrag der Kirche‘ 2005 jeweils mit dem Titelzusatz ‚Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung der Kirche‘, denn beide Texte wurden den Mitgliedskirchen zu Kommentierung vorgelegt und so weiterentwickelt. Der Konvergenztext von 2013 stellt das vorläufige Ende dieses Prozesses dar, soll aber wiederum von den Mitgliedskirchen kommentiert und beantwortet werden. Vgl. dazu: Der Entstehungsprozess von ‚Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision‘, in: *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Die Kirche, 2014, S. 112–127.

767 So stellten die Delegierten der 1. Vollversammlung des ÖRK 1948 schon fest, dass ihre Vorstellung des Auftrages der Kirche, insbesondere ihrer Rolle bei der Erlösung der Welt massiv voneinander abwichen. Vgl. dazu Visser ‘t Hooft, Willem Adolph, Die Kirche in Gottes Heilsplan, 1948.

768 *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Die Kirche, 2014, S. 11.

769 Damit knüpft ‚Die Kirche‘ an frühere ekklesiologische Studien und Erklärungen des ÖRK an. Vgl. z.B. die sogenannte Canberra-Erklärung ‚Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung‘ der Vollversammlung von 1991.

770 Als Belegstellen werden etwa das Teilen des Abendmahles (1Kor 10, 16-17), die Versöhnung zwischen Paulus und Petrus, Jakobus und Johannes (Gal 2, 7-10), die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde (Röm 15, 26) und das Zeugnis der Kirche (Apg 2, 42-45) genannt. Ibid., S. 34,

771 Ibid., S. 46.

Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gründet auf dem Evangelium, ist also eine Gemeinschaft, die das Wort hört und es verkündet, aus ihm Leben schöpft und die Richtung erhält. Dabei befindet sie sich in Kontinuität zum Alten Bund Gottes mit Abraham, der in Jesus Christus erfüllt ist und „am Kreuz die Trennwand zwischen Juden und Nicht-Juden niederriss“⁷⁷². Als Volk Gottes ist die Kirche dazu berufen, prophetisch zu sein, indem sie Gottes Wort bezeugt, in ihrem priesterlichen Amt in der Nachfolge Christi Opfer zu bringen und als königliches Volk das Werkzeug zur Errichtung der Herrschaft Gottes zu sein. Dabei formt sie den einen Leib Christi, der sie als ihr Haupt „führt, reinigt und heilt“⁷⁷³ und gleichzeitig mit ihr vereint ist. Dadurch wird erneut das Wesen der Kirche als zugleich menschliche und göttliche Wirklichkeit deutlich. Der Heilige Geist erbaut diesen Leib wiederum, bewirkt dessen Einheit und verleiht seinen Gliedern vielfältige Gaben, so dass sie mit guten Werken dem Herrn dienen können und „das Reich in der Welt vorantreiben“⁷⁷⁴. Kirche als *koinonia* ist also nicht nur als Leib Christi und in ihrem primären Bezug auf Christus zu verstehen, sondern in ihrer Manifestation in der Welt auch als Tempel des Heiligen Geistes. Diesen verschiedenen Aspekten der *koinonia* gemäß ist die Kirche die eine, denn Gott ist einer;⁷⁷⁵ sie ist heilig, da Gott heilig ist;⁷⁷⁶ sie ist katholisch, weil sie allen Völkern das Evangelium verkündet⁷⁷⁷ und sie ist apostolisch, weil Jesus Apostel und Propheten sandte, um sie zu gründen⁷⁷⁸.

Kirche als irdische Realität realisiert sich auf verschiedenen Ebenen und umschließt sowohl die *koinonia* der einen weltweiten Kirche als auch diejenige der Ortskirchen, denn diese „birgt in sich die Fülle dessen, was es heißt, Kirche zu sein. Sie ist ganz Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche“⁷⁷⁹. Aus diesem Grunde ist die kirchliche Gemeinschaft jedoch nicht nur charakterisiert durch Einheit, sondern beinhaltet auch Vielfalt, denn das eine Evangelium muss vor Ort „in Sprachen, Symbolen und Bildern“ des jeweiligen Kontextes und der entsprechenden Zeit verkündigt werden. Die Kirche verkündigt das Evangelium also allen Völkern und in allen Kontexten, ohne dass „kulturelle und andere Unterschiede sich zu einer Spaltung entwickeln können“⁷⁸⁰. Gleichzeitig erfährt diese Vielfalt ihre Begrenzung, wo Häresien oder Ausdrucksformen des Hasses Gottes Gabe der Gemeinschaft bedrohen.

Diese *koinonia* wird im Text dem Heilsplan Gottes, der *missio dei*, zugeordnet, für den die Kirche Zeichen und Dienerin zur „Versöhnung und Heilung der verwundeten und gespaltenen Menschheit“⁷⁸¹ ist. Als solches ist

772 Ibid., S. 38.

773 Ibid., S. 41.

774 Ibid., S. 41.

775 Weiter führt der Text aus: „Die heutigen Spaltungen innerhalb der Kirchen und zwischen den Kirchen stehen im Gegensatz zu diesem Einssein; diese müssen durch die Gaben des Geistes, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, überwunden werden, damit Trennung und Ausschluss nicht das letzte Wort haben.“

776 Weiter führt der Text aus: „Dennoch hat die Sünde, die im Widerspruch zu dieser Heiligkeit steht und dem wahren Wesen und der wahren Berufung der Kirche zuwiderläuft, das Leben von Gläubigen immer wieder entstellt. Aus diesem Grunde besteht ein Teil der Heiligkeit der Kirche in ihrer Aufgabe, die Menschen fortwährend zu Buße, Erneuerung und Reform aufzurufen.“

777 Weiter führt der Text aus: „Die wesensmäßige Katholizität der Kirche wird untergraben, wenn kulturelle und andere Unterschiede sich zu einer Spaltung entwickeln können. Christen sind dazu berufen, alles zu beseitigen, was die Verkörperung dieser Fülle von Wahrheit und Leben, die der Kirche kraft des Heiligen Geistes gewährt wurde, behindert.“

778 Weiter führt der Text aus: „Die christliche Gemeinde ist dazu berufen, diesen apostolischen Ursprüngen immer treu zu bleiben; Untreue in Anbetung, Zeugnis oder Dienst widerspricht der Apostolizität der Kirche. Die apostolische Sukzession im Amt unter der Führung des Heiligen Geistes soll der Apostolizität der Kirche dienen.“

779 Ibid., S. 56.

780 Ibid., S. 45.

781 Ibid., S. 21.

sie durch Jesu Worte und Taten und in der Sendung des Heiligen Geistes beauftragt, das Wort Gottes in alle Welt zu tragen und Gottes Reich zu verkündigen, indem sie Menschen für den christlichen Glauben gewinnt und „Solidarität mit den Armen durch einen Fürsprecherdienst, der bis hin zur Konfrontation mit den die Menschen unterdrückenden Mächten gehen kann“⁷⁸², lebt. Kirche wird in ihrem Wesen also als missionarische Gemeinschaft verstanden, die als Instrument Gottes, in Jesu Nachfolge und durch die Kraft des Heiligen Geistes an der *missio dei* mitwirkt. Diese Mission wird allerdings nicht nur als Evangelisation, sondern im Zusammenhang einer sozioethischen Dimension ausgedeutet. Insofern gehört es neben der Verkündigung des Wortes auch zum Wesen der Kirche in der Nachfolge Jesus und eingedenk seiner Liebe zur Welt (Joh 3,16) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten, was je nach Kontext eine Kollaboration mit oder auch ein oppositionelles Verhalten gegen staatliche Institutionen impliziert.⁷⁸³ In Bezug auf den kirchentrennenden Charakter moralischer Fragestellungen konstatiert das Dokument Uneinigkeit zwischen den Kirchen und lädt die Kirchen diesbezüglich ein, „diese Themen in einem Geiste der gegenseitigen Aufmerksamkeit und Unterstützung zu erforschen“ und zu fragen: „Wie könnten die Kirchen unter Anleitung des Heiligen Geistes gemeinsam erkennen, was es heute bedeutet, die Lehre und die Haltung Jesu zu verstehen und treu danach zu leben?“⁷⁸⁴.

Immer wieder geht der Text auch auf weiterbestehende ekklesiologische Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Konfessionen ein. In Bezug auf die Spannung etwa zwischen der eschatologischen Realität der Kirche und ihrer historischen Wirklichkeit konstatiert das Dokument Einigkeit zwischen den Konfessionen darin, dass die Kirche gemäß Mt 16, 18 durch „die Pforten der Hölle nicht überwältigt“ werden könne und dass diese „aufgrund von Christi Versprechen und Gnade [...] immer Anteil an den Früchten des Sieges Christi über die Sünde“⁷⁸⁵ haben werde. Gleichzeitig bestünde kein Zweifel an der Gefahr durch die Macht der Sünde über einzelne Gläubige sowie über deren Gemeinschaft und an der Notwendigkeit zur steten Selbstprüfung und Umkehr. Über die Möglichkeit der Kirche als Leib Christi selbst sündig zu werden – und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen sichtbarer und verborgener Kirche – seien die verschiedenen Konfessionen allerdings uneins. Das Konvergenzpapier kann nach Röm 6, 1-11 dennoch bestätigen: „Heiligkeit ist ein Ausdruck der Identität der Kirche nach Gottes Willen, während Sünde im Widerspruch zu dieser Identität steht“⁷⁸⁶. In Bezug auf die grundlegenden Elemente der Kirche, die für eine sichtbar vereinte Kirche notwendig sind, nennt der Text in Bezugnahme auf das 1990 verfasste Dokument ‚Die Kirche: Lokal und Universal‘⁷⁸⁷ folgende Aspekte:

„Gemeinschaft in der Fülle des apostolischen Glaubens, im sakramentalen Leben, in einem wahrhaft geeinten und wechselseitig anerkannten Amt, in Strukturen konziliarer Verbindung und Entscheidungsfindung und im gemeinsamen Zeugnis und Dienst an der Welt“⁷⁸⁸.

Obwohl das Lima-Dokument ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ hinsichtlich des Sakraments- und Amtsverständnisses für größere Übereinstimmung gesorgt hat, divergiert gerade die Vorstellung des kirchlichen Amtes zwischen den Kirchen noch enorm. Zwar herrsche Einigkeit darüber, dass Jesus durch die Wahl der Zwölf einige Gläubige auswählte, denen unter Führung des Heiligen Geistes bestimmte Autorität und Verantwortung zugesprochen wurde. Dies

782 Ibid., S. 24.

783 Ibid., S. 103.

784 Ibid., S. 102.

785 Ibid., S. 63.

786 Ibid., S. 63.

787 Ökumenischer Rat der Kirchen, *Römisch-katholische Kirche, Kirche lokal und universal*, 1992, S. 742.

788 *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Die Kirche*, 2014, S. 64.

beinhalte den Dienst am Wort, am Sakrament und in der Aufsicht. Uneinigkeit herrscht jedoch in der Frage, inwiefern das ordinierte Amt in einem besonderen Verhältnis zum einzigartigen Priestertum Christi steht und aus diesem Grunde bestimmte Handlungen und Entscheidungen auf ordinierte Personen beschränkt sein sollten.⁷⁸⁹

„Die Kirche“ stellt diese Unterschiede dar, macht aber auch die weitgehende Einigkeit bezüglich der Notwendigkeit einer synodalen bzw. konziliaren Ausübung des Amtes deutlich und öffnet die Perspektive für die Möglichkeit eines Primatsamtes im Sinne eines „universalen Amtes der christlichen Einheit“⁷⁹⁰ wie es die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 formuliert hat.

Abschließend konstatiert der Text, dass weitgehende Einigkeit darin bestünde, dass die Liturgie, insbesondere die Eucharistie, als Paradigma der *koinonia* diene, denn in ihr erfahre das Volk Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft mit den Christinnen aller Orten und Zeiten. Im Abendmahl

*„versammeln sich [die Gläubigen] mit ihren jeweiligen Vorsitzenden, verkünden die Frohe Botschaft, bekennen ihren Glauben, beten, lehren und lernen, speisen und danken, empfangen den Leib und das Blut des Herrn und werden zur Mission gesandt“*⁷⁹¹.

Dadurch gestärkt ist die *koinonia* Gottes aufgerufen zu dem „anderen Altar“⁷⁹² zu gehen, dem unter den Armen, den Leidenden und den Bedrängten. Hier wird die Verbindung des *koinonia*-Konzeptes mit der Vorstellung der *missio dei* erneut überdeutlich.

Insgesamt gelingt es den Autorinnen des Textes durch diesen Fokus auf die Gemeinsamkeiten ekklesiologisch-systematischer Betrachtung die weiter bestehenden Unterschiede zwischen den Konfessionen und die Hindernisse im ökumenischen Einheitsdiskurs darzustellen, sie aber gleichzeitig mittels des Konzeptes der *koinonia* in einem Kontext der Konvergenz zu verorten, der sich über weite Gebiete des ekklesiologisch-theologischen Feldes erstreckt und einen positiven Horizont für den weiteren Weg der Konvergenzbildung eröffnet.

7.2.4 Ökumenische Praxis

Im vorausgehenden Kapitel wurde untersucht, wie die Einheit der Kirche, insbesondere in ihrer relationalen Gestalt als menschliche Realität, gedanklich gefasst werden kann und wie sich diese Kirche innerhalb unterschiedlicher Kontexte der Kirchengeschichte manifestiert hat. Nun soll ein Blick geworfen werden auf Konzepte, die nach den Möglichkeiten und Schritten einer konkreten Verwirklichung dieser einen Kirche als weltweite ökumenische Gemeinschaft der Christinnen fragen. Da die vorliegende Forschung sich mit Begegnungen von Christinnen unterschiedlicher Herkunft innerhalb von Partnerschaften und Kooperationen beschäftigt, sollen insbesondere praktische Ansätze vorgestellt werden, die sich mit diesen Zusammenhängen auseinandersetzen.

7.2.4.1 Ökumenisches Lernen als ‚Ökumenische Existenz‘

Im Vorwort zur Schriftenreihe ‚Ökumenische Existenz heute‘ von 1986 begründen die Herausgeber den Titel mit dem „Primat ökumenischer Existenz vor ökumenischer Theologie“⁷⁹³. Im Rückbezug auf Karl Barths

789 Ibid., S. 75.

790 Ibid., S. 92.

791 Ibid., S. 109.

792 Ibid., S. 109. Ähnlich verbindet Margot Käßmann in ihrer Dissertation ‚Die eucharistische Vision‘ diese Zentralität des Abendmahls für den Begriff der *koinonia* mit einem Imperativ der sozialetischen Verantwortung im Hinblick auf „den Riss zwischen den Armen [...] und den Reichen, ... [der] auch quer durch den Leib Christi geht. [...] Das glaubwürdige Handeln der Kirchen in Solidarität mit den Armen wird so zum Prüfstein der Eucharistiesymbolik.“
Käßmann, M., Die eucharistische Vision, 1992, S. 352.

793 Huber, W., Ökumenische Existenz heute, 1986, S. 7.

„Theologische Existenz heute“ gehen sie davon aus, dass die „theologische Integrität angesichts politischer und wirtschaftlicher Krisen und Katastrophen“ ihrer Zeit vor dem „Horizont der bislang nie erfahrenen Dringlichkeit der ökumenischen Gemeinschaft der Christenheit“ gesehen werden muss. Die Aufgabe der Theologie sei dabei in besonderer Weise

„die Felder gemeinsamer Verantwortung für die Zukunft zu sichten und bei der Erstellung neuer Kriterien für die Artikulation des Glaubens aus der Erfahrung der ökumenischen Lerngemeinschaft zu helfen“⁷⁹⁴.

Hier wird deutlich, dass ökumenischer Praxis ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird, der als sowohl Theologie im Allgemeinen als auch ökumenischer Theologie im Besonderen vorgängig verstanden wird und sich im umfassenden Konzept einer ‚Existenz‘ manifestiert, also eines Gesamt der Lebensausdrücke. Ökumenische Existenz wird hier in einen starken sozioethischen Zusammenhang gestellt, der die Verantwortung im Hinblick auf Politik und Wirtschaft fokussiert und diesbezüglich ein gemeinsames Handeln aller Christinnen anstrebt. Diese Fassung ökumenischer Praxis als Existenz, die im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Gegenwart zu verstehen ist, spiegelt eine Perspektive wider, die auch im ökumenischen Gesamtdiskurs jener Zeit einen prominenten Platz innehatte. So sprach auch der Generalsekretär des ÖRK Philip Potter in seiner Rede von 1983 anlässlich der Vollversammlung in Vancouver von der Ökumene als „Gemeinschaft von Lernenden“ und fasst dieses Lernen folgendermaßen:

„Lernen ist ein Prozess, in dem Menschen eine Beziehung zu Gott und seinem Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens entwickeln, damit sie diesen Weg in ihrer Beziehung zueinander gehorsam befolgen und auf alle Völker ausdehnen. [...] Darunter [ist] zu verstehen, dass wir mit unserer ganzen Existenz und mit allen Menschen in eine Beziehung zu Gott treten durch seine Selbstoffenbarung, auf dass unser Blickfeld erweitert und unser Wille gestärkt werde, in Worten und Werken es Gott und einander recht zu machen.“⁷⁹⁵

Dieses Konzept des ökumenischen Lernens als ökumenische Existenz wurde in den 80er und 90er Jahren in Deutschland vielfältig rezipiert und weithin sozioethisch gefasst. In einer Arbeitshilfe der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung von 1985 wird ökumenisches Lernen entsprechend als Aufgabe gefasst, die „alle Arbeitsbereiche und Dienste einer Gemeinde mit der gleichen Dringlichkeit“ betrifft. Ökumenisches Handeln betreffe dabei nicht nur die Trennungen verschiedener Konfessionen, sondern hänge auch „mit den Fragen nach Gerechtigkeit unter den Menschen, mit der Überwindung von Rassismus, Krieg, Armut und Unterdrückung eng zusammen“⁷⁹⁶, da diese als ebenfalls fundamental die Menschheit trennend erkannt werden. Was es bedeutet, sich als Gemeinde von Lernenden im Horizont der Ökumene zu begreifen, wird dort in dreierlei Hinsicht expliziert. Grundsätzlich wird der gemeinsame Gottesdienst, insbesondere das gemeinsame Abendmahl, als Zentrum der universalen Gemeinschaft aller Christinnen vorgestellt. Dort werde die Spannung zwischen Einheit und Trennung „gemeinsam erlitten“ und „Schritte gemeinsamen Handelns“⁷⁹⁷ könnten entstehen. Entsprechend bietet der Text umfassende Anregungen und Beispiele zur ökumenischen Gottesdienstpraxis und zum gemeinsamen Gebet. Zweitens müssten sich die Kirchen und Gemeinden fragen, zu welchem gemeinsamen Zeugnis gegenüber der

794 Ibid., S. 8. Hier ist eine deutliche Nähe zur erkenntnistheoretischen Lehre der Befreiungstheologie zu erkennen, wie sie in den 70er Jahren von Gustavo Gutiérrez formuliert wurde: Theologie der Befreiung ist die „kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis“. Gutiérrez, G./Metz, J. B., Theologie der Befreiung, 1992, S. 81.

795 Müller-Römheld, W., Bericht aus Vancouver 1983, 1983, S. 219.

796 Evangelische Kirche in Deutschland, Ökumenisches Lernen, 1985, S. 14.

797 Ibid., S. 40.

einen Welt sie aufgerufen seien. Dies beinhalte einerseits evangelisatorisches Handeln und andererseits das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden, so dass „jede Kirche und Gemeinde in aller Schwachheit und Begrenztheit zu einem Zeichen der Hoffnung und des Lebens für andere“⁷⁹⁸ werden könne. Diesbezüglich nennt die Arbeitshilfe mehrere gemeindliche Orte und Arten, wie dieses Eintreten in der Praxis umgesetzt werden kann. So können Gruppen und Aktionen zu „Entwicklungshilfe, Frieden, Ökologie oder aktuellen Bürgerfragen“⁷⁹⁹ ins Leben gerufen werden und entsprechende Fragen im Gottesdienst, im Unterricht, im Kindergarten oder in der Konfirmandenarbeit besprochen werden. Auch die Verpflichtung zu einem einfachen Lebensstil wird als Möglichkeit des Handelns vorgestellt, sowie die Gründung eines „Fonds für ökumenische Solidarität“⁸⁰⁰, der Menschen und Kirchen der „Dritten Welt“ zugutekommen soll. Auch die Gründung kirchlicher Partnerschaften nach Übersee, die nicht nur finanzielle Hilfe ermöglichen sollen, sondern in besonderer Weise Orte des ökumenischen Lernens darstellen, wird vorgeschlagen. Drittens wird im Anschluss an die Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala das Konzept der Konziliarität stark gemacht, womit „das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamen Gebet, zu Beratung und Entscheidung“ gemeint ist. Dies verlange aktive Toleranz, Lern- und Konfliktbereitschaft, sei prozessorientiert und setze voraus „in der Kontroverse [...] auf die Wahrheit in der Position des jeweils anderen zu achten“⁸⁰¹. Hier wird erneut deutlich, dass das Konzept des ökumenischen Lernens sehr breit gefasst wird und als umfassendes ökumenisches Handeln im Sinne einer normativen ökumenischen Existenz von Individuen, Gemeinden und Kirchen beschrieben wird.

7.2.4.2 Die Charta Oecumenica

In den späten 90er Jahren und dem darauffolgenden Jahrzehnt erfolgte eine Verschiebung der Perspektive auf ökumenisches Handeln. Das Konzept des Ökumenischen Lernens im Sinne einer Ökumenischen Existenz stand weniger im Mittelpunkt der Überlegungen und Veröffentlichungen zum Thema. Auch das sozialetische Handeln stand weit weniger im Fokus, stattdessen rückte die Idee des interkonfessionellen Dialogs und der Überwindung von Spannungen in den Vordergrund, so dass ein Kennenlernen und die Einheit der Konfessionen an sich größere Aufmerksamkeit erhielt. Ein zentrales Dokument für das europäische Verständnis ökumenischer Praxis aus der Zeit der Jahrtausendwende ist die ‚Charta Oecumenica‘. Auf Anregung der Europäischen Versammlung in Graz 1997 und eingedenk eines zusammenwachsenden Europas nach dem Ende des Kalten Krieges wurde sie 2001 feierlich von den Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen unterzeichnet. Damit wurde die Charta zu einer verbindenden Grundlage der Zusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche, der altkatholischen Kirchen, der orthodoxen Kirchen sowie zahlreicher reformatorischer Kirchen, unter anderem auch einiger migrantisch-initiierten Kirchen (wie z.B. die Litauische Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland). Das Dokument ist nicht im Sinne dogmatischer oder kirchenrechtlich binden-

798 Ibid., S. 43.

799 Ibid., S. 64.

800 Ibid., S. 126.

801 Ibid., S. 45. Der umfassende Rückgriff auf das Konzept des Ökumenischen Lernens von Ernst Lange wird in dieser Arbeitshilfe an mehreren Stellen deutlich. So ist Langes Konzept inhaltlich politisch-emanzipatorisch ausgerichtet, da er das gemeinsame Lernen und Handeln als Akt der Befreiung fasst, es beansprucht universale Gültigkeit, da es Ökumene als Heraustreten der Christenheit aus dem Zustand der Parochialisierung in den Welthorizont hinein versteht und als „*Menschwerdung des Menschen*“ und es geht methodisch von einem konfliktorientiert-konziliaren Ansatz aus (vgl. *Albers, L., Das Verständnis ökumenischen Lernens*, 2010).

der Lehren zu verstehen, sondern als Selbstverpflichtung der Kirchen „zum Dialog und zur Zusammenarbeit“, wie es die Einleitung deutlich macht.⁸⁰² Begründend wird erläutert, dass trotz vielfältiger Erfolge im ökumenischen Dialog noch viele Spaltungen zwischen den Kirchen bestünden, die es zu überwinden gelte, „damit wir gemeinsam die Botschaft des Evangeliums unter den Völkern glaubwürdig verkündigen“⁸⁰³. Damit wird deutlich, dass dem missionarischen Handeln der Kirche eine hohe Relevanz für die Begründung ökumenischen Handelns zugesprochen wird. Zwar impliziert das Verkündigen des Evangeliums auch das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden, doch wird dies hier – anders als in früheren Konzepten – nicht explizit gemacht und in keinen zentralen Begründungszusammenhang gestellt. Diese Ausrichtung wird auch im Aufbau der Charta deutlich. Sie besteht aus drei Teilen, die jeweils mit einem Bibelzitat eingeleitet werden, beschreibend und affirmativ verschiedene Themen umfassen und zu jedem Thema zwei Verpflichtungen beinhalten. Der erste Teil bekennt die Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische“ und zielt auf die Stärkung von Aktivitäten ab, die diese Einheit vorantreiben und sichtbar machen. Darunter verstehen die Autorinnen der Charta das Bemühen um ein „gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium“ sowie „auf die sichtbare Einheit in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet, sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst“⁸⁰⁴. Neben einer Einheit der Lehre steht in diesem Teil also der gemeinsame Ritus, das Feiern der Sakramente, als Zeichen der Gemeinschaft im Vordergrund. Dadurch soll die proklamierte Einheit sichtbar und erlebbar gemacht werden. Insbesondere durch die weiterhin bestehende Trennung in der Feier der Eucharistie stellt dieser erste Artikel die größte Herausforderung für die Praxis der Einheit dar. Im zweiten Teil wird demgegenüber die Gestaltung der ökumenischen Gemeinschaft durch Handlungen angestrebt, die nicht durch theologische Lehrunterschiede behindert werden. Im Zentrum steht hier die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, das gemeinsame Gebet sowie die verstärkte Anstrengung einander kennenzulernen und Vorurteile abzubauen, wo möglich miteinander zu handeln (z.B. in der christlichen Erziehung und der theologischen Ausbildung) und bei Kontroversen „das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern“⁸⁰⁵. Im dritten Teil werden verschiedene Bereiche des gemeinsamen Zeugnisses in der Welt ausgelotet, das einerseits sozialetisch und andererseits interkulturell und interreligiös ausgerichtet ist. So wird konstatiert:

*„Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert der Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit. [...] Zugleich ist jeder Eurozentrismus zu vermeiden und die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit zu stärken, besonders für die Armen in der ganzen Welt.“*⁸⁰⁶

Auch die interkulturelle Verständigung und der Schutz von Migrantinnen, Geflüchteten und Asylsuchenden wird unterstrichen.

802 Siehe Einleitung der Charta Oecumenica (im genannten Titel ist die CO ohne Seitenzahl in der Mitte des Heftes) in *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V., Charta Oecumenica*, 2003.

803 Siehe ‚Einleitung‘, in: Ibid.

804 Siehe ‚1. Gemeinsam zur Einheit im Glauben berufen‘, in: Ibid.

805 Siehe ‚6. Dialog fortsetzen‘, in: Ibid.

806 Siehe ‚7. Europa mitgestalten‘, in: Ibid.

Durch die einleitenden Worte und den Aufbau der Charta wird deutlich, dass der Fokus in der Begründungslogik ökumenischen Handelns sich im Vergleich zu den 80er Jahren verschoben hat und die Einheit der Kirchen selbst im Sinne einer Übereinstimmung in der Lehre und im Sinne des gemeinsamen Kennens und Bekenkens als eigentliches Ziel ökumenischen Handelns stärker im Zentrum steht. Sozialethische Ungerechtigkeit ist dabei nicht ausschlaggebender Faktor, der eine ökumenische Existenz der Kirchen normativ verlangt, sondern fungiert als Anlass für das gemeinsame Zeugnisgeben der Kirchen. Dennoch bildet Teil III den längsten Abschnitt der Charta und benennt umfassende Handlungskontexte, in denen die Kirchen sich verpflichten, aktiv zu werden, was deutlich macht, dass weiterhin ökumenisches Handeln in engem Zusammenhang mit sozialethischem Handeln gesehen wird.

7.2.4.3 Ökumenische Praxis in Partnerschaften

Partnerschaftsarbeit hat in Deutschland eine lange Tradition; Kirchen, Missionswerke und Engagierte in den Gemeinden und Kirchenkreisen können auf Jahrzehnte von Erfahrung aufbauen. Sowohl im akademischen als auch im Bereich der Missionswerke und Kirchen wurden zahlreiche Analysen und Praxisanleitungen verfasst, so dass es diesbezüglich eine Vielzahl an Veröffentlichungen und Richtlinien zur Frage gibt, wie eine ökumenische Praxis der Partnerschaften aussehen sollte.⁸⁰⁷ Diese können im begrenzten Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend dargestellt werden, jedoch kann konstatiert werden, dass ihnen bestimmte Aspekte gemein sind. Dazu gehört, dass sie als sinnvolle Instrumente der Partnerschaftsarbeit Besuchsreisen sowie Partnerschaftssonntage ansehen und regelmäßige und offene Kommunikation als essentiell erachten. Die Praxis der finanziellen Unterstützung von Nord nach Süd dagegen wird häufig als die Beziehung der Partner gefährdend erachtet, weswegen verschiedene Maßnahmen vorgeschlagen werden, um diese Gefährdung einzudämmen, die von einer Verbesserung der Kommunikation über Ziele und Verwendung der Gelder bis zu einer grundsätzlichen Ausklammerung der Unterstützung reichen. Auf einer grundsätzlicheren Ebene fällt auf, dass solche Praxisanleitungen in der Regel Aspekte des Konzeptes des ‚Ökumenischen Lernens‘ im Zusammenhang mit sozialethischen Engagement aufgreifen und diese als eng verbunden mit einer Vorstellung von Partnerschaft als Ort der Begegnung und des Kennenlernens sehen. Dementsprechend steht der Begriff des Lernens i.d.R. im Zentrum sowie das Ideal des ‚Dialoges auf Augenhöhe‘ zwischen den Partnerinnen, welches allerdings als in der Praxis verfehlt wahrgenommen wird, unter anderem wegen des finanziellen Ungleichgewichts. Die ‚Partnerschaftsrichtlinien der Vereinten Evangelischen Mission (VEM)‘ aus dem Jahr 2008, die aus einem vierjährigen Prozess der Evaluation und Konsultation zwischen deutschen, afrikanischen und asiatischen Partnern hervorgingen und damit einen multilateralen Ansatz ökumenischer Partnerschaftsarbeit repräsentieren, weisen diese doppelte Schwerpunktsetzung schon in ihrem Aufbau auf. So wird zunächst auf die missionarische Ausrichtung der Partnerschaften verwiesen, die Mission als „ganzheitliche Erlösung“⁸⁰⁸ versteht, das gemeinsame interkulturelle Lernen voraussetzt und auch die gemeinsame Anstrengung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beinhaltet. Darauf folgend wird auf die

807 Vgl. z.B. das Grundlagenpapier zu Direktpartnerschaften der EMS (https://ems-online.org/fileadmin/_migrated/content_uploads/EMS_Direktpartnerschaften_Grundlagenpapier, zugegriffen am 21. März 2016), verschiedene landeskirchliche Leitlinien zu Partnerschaften oder das vom Evangelischen Missionswerk herausgegebene Dokument ‚Partnerschaft über-dacht‘ von 2006.

808 *Vereinigte Evangelische Mission*, Von Fremdheit und Freundschaft, 2011, S. 78.

„Gegenseitigkeit“ und die „Mitbestimmung“⁸⁰⁹ eingegangen, die es notwendig und sinnvoll machen, eine Vereinbarung zwischen den Partnern abzuschließen, die die gemeinsame Verantwortung und die Kommunikation über alle gemeinsamen Aktivitäten regelt. Dem entspricht auch die Rahmung der finanziellen Unterstützung: „Solidarität – und nicht Wohltätigkeit – ist das Motiv zum Teilen finanzieller Mittel und anderer materieller Ressourcen“⁸¹⁰. Im Zentrum steht also das gemeinsame Handeln, doch wird dies unter der Prämisse der Anerkennung der Partner als gleichberechtigt und gemeinsam verantwortlich verstanden.

Sehr umfängliche und konkrete Vorschläge für die Arbeit in Partnerschaften finden sich im 1996 von Lothar Bauerochse vorgelegten Werk ‚Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften‘, welches kirchliche Partnerschaften analysiert und vor allem an das Konzept des ökumenischen Lernens im Sinne der Einübung einer ökumenischen Existenz, wie Huber und die EKD es in den 80er Jahren formuliert haben, anknüpft. Bauerochse teilt in seinem Konzept vor allem die Vorstellung von Ökumene als alle Lebensbezüge der Kirche betreffend und lehnt aus diesem Grunde auch ein Partnerschaftsverständnis ab, welches diese nur in den Verantwortungsbereich weniger legt und sie damit zu einer weiteren unter vielen Aktivitäten einer Gemeinde macht. Stattdessen postuliert er, dass ökumenische Partnerschaften Orte des Lernens für die gesamte Gemeinde darstellen und alle Glieder betreffen. Obwohl er davon ausgeht, dass Partnerschaften in besonderer Weise für „interkulturelle Austausch- und Lernprozesse, für die Einübung in eine ökumenische Existenz“⁸¹¹ geeignet sind, identifiziert er in seiner Untersuchung mehrere Schwachstellen in der Praxis der Partnerschaftsarbeit: „Prozesse ökumenischen Lernens in zwischenkirchlichen Partnerschaften [...] finden weit weniger statt als vermutet“⁸¹². Um diesbezüglich Abhilfe zu schaffen, schlägt Bauerochse deshalb die Konzeptionierung von Partnerschaftsarbeit im Rahmen des Konvivenzmodells Sundermeiers vor⁸¹³. Besonders betont er dabei die Notwendigkeit, die Partner in ihrer Fremdheit wahrzunehmen, ohne sie in das Eigene assimilieren zu wollen oder als Projektionsfläche für Vorstellungen von Exotik zu missbrauchen. Dies bewirke nicht nur ein angemesseneres Verstehen der Partner, sondern auch eine verbesserte Selbsterkenntnis, die wiederum die Möglichkeit zur Veränderung und Erneuerung in sich berge.⁸¹⁴ Durch die Bezugnahme auf den Ansatz der Konvivenz verknüpft Bauerochse dementsprechend die Vorstellung des Lernens mit der der Vielfalt, die es innerhalb ökumenischer Praxis zunächst kennenzulernen gilt.

Zur praktischen Realisierung dieser Konvivenz setzt Bauerochse bei verschiedenen Aspekten der Partnerschaftsarbeit an, wobei die Besuchsreisen zentrale Stellung einnehmen. Diese sollten durch eine Integration des Vier-Ebenen-Modell von Sundermeier in Vor- und Nachbereitung ein Fortschreiten von einer Distanznahme und einer Enthaltung von Bewertung des Erlebten zu einer respektvollen Nähe in Konvivenz ermöglichen. Dadurch sollen die gemachten Erfahrungen „zur ökumenisch-missionarischen Befähigung der jeweiligen Gemeinde“⁸¹⁵ fruchtbar gemacht werden. Entsprechend schlägt er zielgruppen- und themenspezifische Besuchsreisen vor, so dass bestimmte Inhalte besser und tiefer bearbeitet werden können und für das jeweils eigene Gemeindeleben Relevanz erhalten. Daran wird erkennbar, dass Bauerochse einerseits einen missionarischen Lernbegriff hat und

809 Ibid., S. 79.

810 Ibid., S. 80.

811 Bauerochse, L., Miteinander leben lernen, 1996, S. 402.

812 Ibid., S. 353.

813 Siehe Kapitel 6.1.5.3.

814 Ibid., S. 418.

815 Ibid., S. 455.

dass andererseits Gemeinde (und nicht Kirchenkreise) für ihn der Ort sind, wo Partnerschaftsarbeit primär angegliedert sein sollte. Er geht davon aus, dass nur in einem solchen identitätsstiftenden, persönlichen Rahmen Lernen möglich ist. Für die „ökumenisch-missionarische Befähigung“ der Gemeinde schlägt er deswegen das Konzept der „ökumenischen Gemeindeerneuerung“⁸¹⁶ vor, mit deren Hilfe Herausforderungen und Möglichkeiten der Partnergemeinde identifiziert werden können. Diese Analyse sollte mit Partnerschaftsbesuchen korreliert werden und als ‚Ökumenische Gemeindevisitationen‘ konzipiert werden, so dass ein Blick von außen auf die eigene Situation möglich wird:

„Die Partner geben sich einander gegenseitig und wechselseitig Rechenschaft über die Schwerpunkte und Prioritätensetzung ihrer Arbeit, über Zielvorstellungen, über Stärken und Schwächen, über Erfolge und Niederlagen“⁸¹⁷.

Darin sieht Bauerochse wiederum eine Stärkung der Reziprozität innerhalb der Partnerschaft und eine Aufhebung des Gefälles in der Beziehung.

Die Praxis der finanziellen Unterstützung sieht Bauerochse allerdings als die größte Gefahr für die Gleichberechtigung der Partner, da sie das „Nehmer-Geber-Verhältnis“⁸¹⁸ und damit Abhängigkeiten zementiere. Deswegen plädiert Bauerochse für eine Ausklammerung dieser aus der Partnerschaftsarbeit. Wo dies nicht möglich sei, sollte sie auf Kirchenkreisebene angesiedelt und an Eigenleistung der Empfängerinnen gekoppelt werden. Außerdem sei eine Neuausrichtung hin zu Bildungs- statt Bauprojekten von Nöten, so dass die Investitionen entwicklungspolitische und nachhaltige Wirkung entfalten könnten. Des Weiteren schlägt er regelmäßige Evaluationen der Arbeit vor und die Einführung einer gegenseitigen Rechenschaftspflicht, wo bisher nur eine einseitige Rechenschaftspflicht vorhanden war. Auch die Gebenden sollten demnach aufzeigen, was sie in ihrem Kontext entwicklungspolitisch geleistet hätten, um das Nord-Süd-Gefälle zu verringern.

Darüber hinaus sieht Bauerochse anknüpfend an Sundermeiers Vorschlag des Dreiklangs ‚Hilfs-, Lern-, Festgemeinschaft‘ die Notwendigkeit, den Partnerschaftssonntag dahingehend umzugestalten, dass „die Erinnerung, Vergegenwärtigung und Darstellung der ökumenischen Identität“⁸¹⁹ im Zentrum stünde. Praktisch bedeute dies, den Blick auf ökumenisch-missionarische Herausforderungen im eigenen Kontext zu richten, wie etwa die Situation von „Fremden und Randsiedlern“ in der Gesellschaft. Dies erlaube eine Besinnung auf den Ursprung der ökumenischen Gemeinschaft, wobei die Partnerschaft „Kristallisationspunkt“ des Gottesdienstes bleibe, aber „eben in ihrer exemplarischen Funktion, die auf die größere Gemeinschaft des Leibes Christi hinweist“⁸²⁰.

Diese umfangreichen Vorschläge für die verbesserte Gestaltung von Partnerschaften zeigen eine gedankliche Verbindung bei Bauerochse zwischen einem Ökumenischen Lernen im Sinne einer ‚ökumenisch-missionarischen Befähigung‘ der Partner, die auch sozialetische Implikationen hat und Fragen nach Beziehungsbildung, nach interkultureller Begegnung, Macht und Gleichberechtigung.

Der Blick auf die Machtkonstellationen innerhalb von Partnerschaften steht auch und in sehr pointierter Weise im Mittelpunkt der im gleichen Jahr veröffentlichten Untersuchung ‚The Partnership and Power. A Quest for Reconstruction in Mission‘ der Finnin Eila Helander und des Tansaniers Wilson B. Niwagila. Sie gehen bei ihrer

816 Bauerochse verweist dafür auf das von ÖRK und KEK 1990 vorgelegte Papier ‚Ökumenische Gemeindeerneuerung. Mission als Überwindung von Grenzen. Einladung an Gemeinden zur Beteiligung an einem Prozess ökumenischen Lernens‘, veröffentlicht in ZMiss XVI, 1990, S. 248ff.

817 Ibid., S. 444.

818 Ibid., S. 449.

819 Ibid., S. 425.

820 Ibid., S. 426,

Untersuchung von einer Analyse von Partnerschaftsarbeit aus, die ein großes Machtgefälle aufzeigt, welches durch die allgemeine Annahme getragen wird, dass es sich bei Partnerschaften um die Beziehung zwischen Repräsentantinnen des „reichen Nordens“ und des „armen Südens“⁸²¹ handelt. Anders als die ursprüngliche Intention der Gründerinnen sei der ökonomische zum bestimmenden Faktor des Partnerschaftsverhältnisses geworden und die Rollen der Gebenden und Empfangenden seien inzwischen zu starren Festschreibungen geronnen. Diese Rollen gilt es nun aufzusprengen, wofür die Autorinnen bei ihrer Forschung und den daraus resultierenden Handlungsempfehlungen von einer Unterscheidung des Machtbegriffes ausgehen, nach der die Ausübung von Macht entweder als „magisterium power“ in Erscheinung tritt oder als „ministerium power“.⁸²² Während erstere autoritativen Charakter hat und mittels technokratischer Verschleierungen in der Lage ist, illegitime Macht auszuüben, beruht letztere auf der freiwilligen, durch Liebe hervorgerufene Bereitschaft, Autorität anzuerkennen. Ausgehend von dieser Unterscheidung plädieren Helander und Niwagila dafür, Machtdynamiken sowie deren zugrundeliegenden Wertesysteme⁸²³ innerhalb der Partnerschaften zunächst wahrzunehmen, um in der Folge einer ‚ministerium power‘ Raum zu geben: „This means equipping and nurturing the people of God, strengthening one another in our areas of weakness and encouraging one another in our areas of strength.“⁸²⁴ Grundlage für diesen machtkritischen Ansatz ist die Anerkennung und Bekräftigung kultureller Unterschiede, worunter die Autorinnen auch verstehen, den jeweiligen Kontext der Partner kennenzulernen, so dass das jeweilige Verhalten der Partner verstanden werden könne: „It is [...] a necessity to share the who we are first before sharing the what we have.“⁸²⁵ Dieser Satz macht in besonderer Weise deutlich, dass für die beiden der Austausch und das Kennenlernen im Zentrum ihres Verständnisses von Partnerschaft stehen. Erst wenn dieses stattgefunden hat, sehen sie einen weiteren Austausch von Ressourcen als sinnvoll an. Das wiederum impliziert in ihrem Konzept auch die Erforschung und Erkenntnis der eigenen Identität. Welches Bild haben die Partner von sich selbst und wie prägt dieses die eigene Rolle den Partnern gegenüber? Auch die Frage nach den eigenen Motiven spielt dafür eine wichtige Rolle, unter anderem, inwiefern egoistische Gründe oder der Wunsch „exotische Abenteuer“ erleben zu wollen, ausschlaggebend sind. Dafür ist es für die Autorinnen unerlässlich, sich vertieft mit der theologischen Fundierung der Partnerschaft in der *missio dei* zu beschäftigen, denn: „this theology should be the primary factor that shapes how the partners perceive the relationship and their own role in it.“⁸²⁶ Da allerdings Theologie nicht in einem Vakuum existiere, müsse man sich über die unterschiedlichen kontextuell bedingten Interpretationen dieses Konzeptes verständigen. Erst dann könne offengelegt werden, welche Werte und Vorstellung die Partnerschaft tatsächlich beeinflussen und eine gemeinsame Verständigung darüber wird möglich. Schließlich sehen Helander und Niwagila Kommunikation im Allgemeinen als eine weitere Grundlage, ohne die Partnerschaft nicht existieren könne, denn: „There is no other way of getting in touch with the experience of another person except

821 Helander, E./Niwagila, W. B., *The Partnership and Power*, 1996, S. 74.

822 Ibid., S. 129.

823 Die Autoren beschreiben, dass Macht innerhalb der Partnerschaften auch dadurch zustande kommt, dass bestimmten Ressourcen Wichtigkeit zugesprochen wird, dass sie eine entscheidende Rolle im Wertesystem spielen, und anderen nicht. Dadurch, dass beide Seiten dem ökumenischen Faktor sehr hohen Wert zusprechen bei gleichzeitiger Ungleichverteilung ökonomischer Ressourcen, bekommt dieser Faktor große Bedeutung für die Machtkonstellation zwischen den Partner. Ibid., S. 143.

824 Ibid., S. 143.

825 Ibid., S. 142.

826 Ibid., S. 143.

through communication.“⁸²⁷ Allerdings müsse dies in einer zwar offenen aber gleichermaßen kultursensiblen Weise geschehen, denn auch wie miteinander kommuniziert werde, sei grundlegend kontextuell geprägt. Abschließend verweisen die Helander und Niwagila auf die Notwendigkeit, der psychologischen Gesundung („psychological healing“), da in der langen Geschichte kirchlicher Partnerschaften viel Schaden und Schmerz verursacht wurde. Gerade aus diesem Grunde sei ein achtsamer Umgang mit Macht entscheidend, wofür nicht nur Fragen der Struktur und der Theologie von Bedeutung seien, sondern auch Fragen des Miteinanders auf einer ganz persönlichen Ebene: „There must be possibilities and willingness among partners to allow the articulation of such hurts when necessary. This is embedded in the very nature of openness and mutual trust“⁸²⁸.

Durch diese Befragung der eigenen Identität, der eigenen Motive, durch die Anerkennung und das Kennenlernen von Unterschieden sowie eine angemessene Kommunikation über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Partnerschaft sehen die Autorinnen die Möglichkeit, sich gleichermaßen als „needy receivers and rich givers“ zu erkennen. Dadurch wird es möglich sowohl Selbstgenügsamkeit als auch Abhängigkeit zu verhindern. Das Paradigma einer Dominanz der ökonomischen Dimension über andere Aspekte sozialen Lebens wird dadurch aufgebrochen und wahre Gegenseitigkeit und gleichberechtigtes Teilen ermöglicht. Allerdings sehen die beiden dies als fortdauernder Prozess, der darauf basiert, gleichermaßen voneinander zu lernen und aneinander zu wachsen:

*„Partnership is both a learning experience and a growing process, where we tolerate each other and bear one another's burdens. Partners have to be willing to sacrifice their time, talents, knowledge, wealth, and to be ready to accept mistakes and learn from those mistakes and grow to a deeper understanding about each other in order for the partnership to become a living reality.“*⁸²⁹

Hier wird deutlich, dass Helander und Niwagila ihre machtkritische Perspektive in enger Verbindung mit der Vorstellung von Partnerschaften als Orten des Lernens sehen. Für sie impliziert dies aber in erster Linie die Ermöglichung des Lernens durch Verschiedenheit in einer Situation der Gleichberechtigung, was bei beiden Partnern zu Veränderung und Wachstum führt. In welche Richtung diese Veränderung führt und wie sie genau zu qualifizieren ist, lassen die Autorinnen offen, da die gleichberechtigte Begegnung und das Teilen an sich für sie im Fokus ihres Partnerschaftsverständnisses steht.⁸³⁰

7.2.4.4 Ökumenische Praxis in Kooperationen

Wie die Darstellung des Konzeptes der Charta Oecumenica gezeigt hat, firmierten sogenannte ‚Migrantinnen‘ im ökumenischen Diskurs lange Zeit nur als Empfängerinnen des gemeinsamen karitativen Handelns der

827 Ibid., S. 143.

828 Ibid., S. 145.

829 Ibid., S. 142.

830 Zwar wird an einigen Stellen des Buches der Begriff ‚partnership in mission‘ benutzt und auch der Verweis auf die theologische Fundierung in der *missio dei* gibt einen Hinweis, dass auch Helander und Niwagila Partnerschaften einem höheren Ziel zuordnen, doch weisen die Handlungsempfehlungen sowie folgende trinitarisch-theologischen Ausführungen auf eine vor allem das Miteinander und die Gemeinschaft an sich fokussierende Perspektive hin: „The partnership that I am discussing in this context has no meaning if it is not rooted in the power of the Holy Spirit. It is this partnership initiated by God, re-established by Christ, empowered, sustained and directed by the Holy Spirit that the Christian Community has to be very much concerned about. It is a call to the Christian community to give room to the holy spirit to move among the members freely, uniting, reconciling, creating and transforming and challenging the members to establish a new life style.“ und gleichermaßen: „Thus, partnership in the true sense of the word is not just an idea but the very nature of the Triune God which is manifested among Christian believers. It is a commitment to vitalise our relationships, both vertical and horizontal.“ Ibid., S. 109.

Kirche, nicht aber als Partnerinnen für die verstärkte Sichtbarmachung der Einheit, wie sie in der Charta als Ziel formuliert wird.⁸³¹ Eine verstärkte Wahrnehmung von christlichen Migrantinnen als gleichberechtigte Gesprächspartnerinnen in der Ökumene anstatt als Hilfsempfängerinnen und eine diesbezügliche konzeptionelle Erarbeitung ökumenischer Praxis ist erst in den letzten Jahren zu beobachten. Bei den formulierten Konzepten steht weder die gemeinsame sozialetische Verantwortung im Sinne der Ökumenischen Existenz noch ein Übereinkommen in Lehrfragen im Vordergrund. Auch das Lernen und die Veränderung und Stärkung des Eigenen steht nicht im Fokus, sondern wird eher als mögliches Ergebnis der Zusammenarbeit gesehen. An zentraler Stelle steht bei dieser Art der ökumenischen Begegnung das Kennen- und Schätzenlernen, der Aufbau von Strukturen der Gemeinsamkeit und die Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls im Sinne ökumenischer Einheit.

Bianca Dümling hat in ihrer Dissertation aus dem Jahr 2011 erstmals eine Forschung vorgelegt, die sich ausschließlich mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft⁸³² und ihrer Beziehung zu landeskirchlichen Strukturen beschäftigt. Dabei steht der Begriff ‚Integration‘ im Zentrum der Forschungsarbeit und wird als Ziel interkulturell-ökumenischen Handelns vorgestellt, womit dieses in einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs eingebettet und ein neues Feld säkularer Relevanz ökumenischen Handelns eröffnet wird.⁸³³ Dümling konstatiert ein besonderes Potential für die Integration von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft durch die Zusammenarbeit mit landeskirchlichen Gemeinden, welches jedoch derzeit noch zu wenig ausgeschöpft werde. Auch Dümling geht wie Bauerochse von Sundermeiers Konvivenzmodell aus und sieht in den Dimensionen des Lernens, des Helfens und des Feierns Möglichkeiten, „Integration vor Ort“⁸³⁴ voranzutreiben. Die Ausbildung von konkreten und positiven Beziehungen zwischen Einzelnen und Gruppen sieht sie als entscheidend für ein Gelingen dieser Zusammenarbeit: „Interkulturelle Ökumene ist nicht struktur- sondern beziehungsabhängig“⁸³⁵. Die gemeinsame Nutzung von Kirchenräumen⁸³⁶ sieht Dümling aus diesem Grunde als „natürlichen Ansatzpunkt“⁸³⁷ für Partnerschaften, womit sie eine Beziehungsbildung meint, die ein Gast-Gastgeber-Verhältnis aufbrechen und in ein Modell „gleichberechtigter Teilhabe“⁸³⁸ zu verwandeln in der Lage ist. Dafür sei ehrliche und transparente Kommunikati-

831 Obwohl, wie oben erwähnt, auch einige migrantisch-initiierte Kirchen zu den Unterzeichnenden der Charta gehören und damit im Grunde aufzeigen, dass eine solche Einordnung von Migrantinnen als reine Hilfsempfängerinnen unsachgemäß ist.

832 Dümling benutzt in ihrer Arbeit den Begriff ‚Migrationskirchen‘.

833 Zur näheren Bestimmung des Integrationsbegriffs von Dümling siehe Kapitel 1.

834 *Dümling, B.*, Migrationskirchen in Deutschland, 2011, S. 264.

835 *Ibid.*, S. 216.

836 Hierzu hat die EKD 2013 eine Handreichung herausgegeben: *Evangelische Kirche in Deutschland*, Kirchliche Räume miteinander teilen, 2013. Darin wird neben Anregungen für gemeinsamen ökumenisches Handeln wie Gottesdienste oder Einladungen zur Teilnahme an Gremienarbeit insbesondere auf die finanzielle Dimension der gemeinsamen Nutzung von kirchlichen Räumen verwiesen: „Vereinbaren Sie, wie mit entstehenden Kosten umgegangen werden soll. Einem partnerschaftlichen Verhältnis entspricht, dass auch die anderssprachige Gemeinde sich an den laufenden Kosten für die Räume beteiligt. Bedenken Sie aber, dass diese Gemeinden sich in der Regel ausschließlich aus Spenden finanzieren, z.T. ihren Leiterinnen und Leitern ein Gehalt zahlen und häufig noch Projekte im Heimatland unterstützen. Viele ihrer Gemeindeglieder leben in finanziell beengten Verhältnissen. Manchmal gehört ein Teil der Mitglieder gleichzeitig zu unserer Landeskirche und zahlt Kirchensteuern.“ (Ebd., S. 10). Diese grundsätzliche Empfehlung, die anmietende Gemeinde an den Kosten zu beteiligen, wird allerdings eingeschränkt, indem einige Gemeinden davon ausgenommen werden: „Manche Gemeinden bzw. Gemeindeguppen anderer Sprache und Herkunft (z.B. finnische oder schwedische) sind Mitglieder der Landeskirche. Ihnen sollten Räume für kirchliche Veranstaltungen ohne Entschädigung, sondern höchstens gegen eine Beteiligung an den Betriebskosten überlassen werden.“ (Ebd., S. 18).

837 *Dümling, B.*, Migrationskirchen in Deutschland, 2011, S. 264,

838 *Ibid.*, S. 265,

on von Nöten. Hilfreich kann auch die Benennung bestimmter „interkulturell kompetenter Kontaktpersonen“ sein sowie ein Partnerschaftsvertrag (anstatt eines Mietvertrages). Ein solcher impliziert nicht nur eine passive Tolerierung der jeweils anderen, sondern verpflichtet im Gegenteil zu einer aktiven Gestaltung der Partnerschaft. Darin könnten auch finanzielle Übereinkünfte festgehalten werden, die allerdings für beide Seiten tragbar und gerecht sein sollten. Neben grundsätzlicher organisatorischer Regelungen, wie etwa bezüglich des Umgangs mit Nachbarschaftsbeschwerden, sieht Dümling es als grundlegend an, möglichst viel Raum für Begegnung und persönlichem Kontakt zwischen den verschiedenen Gemeindemitgliedern zu schaffen. Diese könne etwa durch gemeinsame Chorprojekte, Koch-Workshops, praktische gegenseitige Hilfe beim Spracherlernen oder Einkaufen, gemeinsame Gottesdienste oder Bibelarbeiten oder Freizeit- und Musikveranstaltungen für Jugendliche geschehen.⁸³⁹ In Bezug auf die Gottesdienste betont Dümling, dass zu oft deren Potential für Beziehungsbildung überbewertet werde, weswegen sie zwar einen wichtigen Teil aber nicht das Ganze des ökumenischen Handelns ausmachen sollten.⁸⁴⁰

Ein Ansatz, der sich mit der Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft beschäftigt und nicht dem akademischen sondern dem kirchlichen Bereich entstammt, ist der EKD-Text ‚Gemeinsam evangelisch!‘ aus dem Jahr 2014. Er geht der Frage nach, wie ein „Mentalitätswandel“ zu erreichen ist, der es zulässt, das Verhältnis landeskirchlicher Kontexte und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft neu zu bestimmen. Dabei nimmt er nicht nur Ortsgemeinden, sondern auch Landeskirchen und die Gesamtheit der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Blick, ist also – anders als Dümling – auch und vor allem an der institutionell-strukturellen Ebene der Zusammenarbeit interessiert. Der Text geht zunächst davon aus, dass ein „paralleles Nebeneinander von evangelischen Kirchengemeinden unterschiedlicher Sprachen und Kulturen“⁸⁴¹ besteht und konstatiert, dass dieses Nebeneinander überwunden werden muss, indem sich EKD und ihre Gliedkirchen vermehrt für christliche Migrantinnen öffnen, um tatsächlich „eine Kirche für alles Volk!“⁸⁴² zu sein. Die Autorinnen des Textes gehen von Deutschland als einem pluralen Einwanderungsland aus und der Notwendigkeit, diesen Umstand auf kirchlicher Ebene abzubilden, was bisher vor allem durch eine in Deutschland häufig noch präsente Vorstellung einer als untrennbar gedachte Einheit von Sprache, Kultur und Glaube erschwert wurde. Dies soll zunächst bewusst gemacht und durchbrochen werden:

„Auch wenn die Kirche nicht von dieser Welt ist, so lebt sie doch in dieser Welt – mit all ihren kulturellen, sprachlichen und sozialen Bedingungen. EKD und Gliedkirchen können [...] in diesem Sinn auch die jeweils eigene Gestalt von Kirche und ihre ‚Zeremonien‘ in ihrer Begrenztheit, ihrer Partikularität und kulturellen Determinierung entdecken. Hier haben womöglich die evangelischen Landeskirchen noch einen weiten Weg vor sich. Für viele von ihnen ist es noch nicht selbstverständlich, die eigene kulturelle Gebundenheit bewusst wahrzunehmen. Der Diskurs darüber, wie sehr unser kultureller Kontext in Beziehung steht zu unserer Art, mit biblischen Texten und theologischen Ansätzen umzugehen, bedarf daher einer Intensivierung. Die mit der theologischen und kulturellen Verschiedenheit vieler Gemeinden anderer Sprache und Herkunft verbundenen Herausforderungen (z. B. durch ein dämonisches Weltbild) können eine solche Auseinandersetzung befördern.“⁸⁴³

Um sowohl ein Nebeneinander christlicher Gruppen unterschiedlicher Herkunft als auch den häufig anzutreffenden Bewusstseinsmangel für die kontextuelle Prägung des Eigenen zu überwinden, formuliert der Text

839 Ibid., S. 265.

840 Ibid., S. 272.

841 *Evangelische Kirche in Deutschland, Gemeinsam evangelisch!*, 2014, S. 6.

842 Ibid., S. 34.

843 Ibid., S. 25.

verschiedene Handlungsempfehlungen für die ökumenische Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Realität zugeordnet sind.⁸⁴⁴ Diese Empfehlungen werden durch vielfältige Einzelmaßnahmen konkretisiert und erste Schritte hin zu einer entsprechenden Umsetzung werden empfohlen. Zunächst schlagen die Autorinnen eine stärkere strukturelle Integration von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in Landeskirchen vor, wie es z.B. durch Personalgemeinden oder Gemeindegruppen innerhalb bestehender landeskirchlicher Gemeinden teilweise schon möglich ist. Weiter wird für eine Vereinfachung beiderseitiger Zugänge zum pastoralen Amt und eine ökumenisch-interkulturelle Öffnung theologischer Ausbildung geworben, so dass auch Pfarrerinnen die interkulturelle Pluralität Deutschland abbilden und mit ihr umzugehen lernen. Dies könne auch helfen, den befürchteten Mangel an Nachwuchs zu verhindern. Auch andere hauptamtliche Stellen, z.B. in der Diakonie oder in der Gemeindepädagogik sowie ehrenamtliches Engagement, etwa in den Synoden, sollte verstärkt mit Christinnen anderer Sprache und Herkunft besetzt werden. Da Kinder und Jugendliche in Deutschland heute vermehrt durch verschiedene Kulturen in ihrer Familie geprägt seien, aber oft keinen Bezug zu kirchlichem Leben finden, sieht der Text in der Arbeit mit ihnen eine besondere Chance für Kirchen, diese zu gewinnen und ihnen Heimat zu geben. Auch die Seelsorgearbeit sollte angesichts der kulturellen Pluralisierung der Bevölkerung kultursensibel ausgerichtet werden, was ebenso für missionarischer Arbeit gilt. Hier ist in besonderer Weise eine Zusammenarbeit verschiedener Gemeinden vielversprechend, was jedoch voraussetzt, dass Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in ihren Ansätzen ernst genommen werden und diese sich auf den jeweiligen Kontext einlassen.⁸⁴⁵ Zu guter Letzt sieht der Text es als notwendig an, diesen Mentalitätswechsel auf der Kirchenleitungsebene sowie auf allen anderen Ebenen der Kirche strukturell zu verankern, damit solche und andere Maßnahmen nachhaltig wirken können.⁸⁴⁶ Diese umfassenden Vorschläge machen deutlich, dass der Text die Beziehung zwischen Landeskirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft als multidimensional ansieht. Er geht allerdings vor allem von strukturellen Veränderungen aus und fokussiert weniger die Maßnahmen, die notwendig sind, Beziehungen auf ganz persönlicher Ebene aufzubauen. In dieser Weise ergänzen sich die beiden hier vorgestellten Ansätze, so dass sowohl die gemeindliche als auch die übergeordnete kirchliche Ebene Beachtung findet. In beiden Ansätzen steht jedoch ökumenisches Lernen oder ein über die Beziehung hinausgehendes gemeinsames Handeln⁸⁴⁷, etwa im Sinne des Engagements gegen soziale Ungerechtigkeit, nicht im Fokus. Hier zeigt sich, dass – im Vergleich zu den Ansätzen ökumenischer Praxis in den Partnerschaften – bereits die Grundlagen, das gegenseitige Kennen, ein prinzipielles Interesse aneinander sowie die notwendigen Strukturen für ein gemeinsames Agieren erst erarbeitet werden müssen.

844 Der Text beruft sich für die Umsetzung dieser Maßnahmen – anders als Bauerochse und Dümlig – explizit nicht auf Sundermeier, da die Autorinnen dessen Konvivenzmodell als zu wenig ekklesiologisch qualifiziert betrachten. Es gebe „wichtige Anregungen etwa für das Verhältnis von Ortsgemeinden und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ doch beziehe es sich „ganz allgemein auf Beziehungen zu ‚Fremden‘“ (Ibid., S. 17). Damit liefert Sundermeier kein angemessenes Modell für die Kirche als Institution, die sich als Volkskirche versteht, für eine Integration von Christinnen anderer Sprache und Herkunft, was dieser Text sich allerdings zum Ziel genommen hat.

845 Hier weist der Text auch auf die Notwendigkeit hin, dass Christinnen anderer Sprache und Herkunft erkennen, dass Konzepte, die in ihrem Kontext erfolgreich waren, nicht einfach „unreflektiert übernommen“ (Ibid., S. 38) werden könnten. Auch hier sollte also Kultursensibilität gefördert werden.

846 Ibid., S. 27.

847 Eine Ausnahme bildet hier der Vorschlag des EKD-Textes, gemeinsam missionarisch aktiv zu werden. Dies ist allerdings nicht Anlass der angeregten Zusammenarbeit noch wird ein solches gemeinsames Handeln als unerlässlich erachtet. Fokus ist die Pluralisierung der Kirche.

7.2.5 Fazit

Wilfried Härle schreibt über den Gemeinschaftscharakter der Kirche Folgendes:

„[Er] ist deswegen unverzichtbar, weil ein Glaube, der nicht in ein neues menschliches Miteinander führt, also eine Gottesliebe, die nicht mit Geschwisterliebe koexistiert [...] eine Verfälschung des christlichen Glaubens und wahrhafter Gottesliebe darstellen würde. Das Wort Gottes beruft und sammelt Menschen in eine menschliche Gemeinschaft, die den durch Sünde zerstörten und pervertierten Beziehungen der Menschen diametral entgegengesetzt ist. Dies kommt exemplarisch in der Tischgemeinschaft des Abendmahls zum Ausdruck, die alle Unterschiede und Gegensätze des Geschlechts, der Rasse, des Standes, der Nation usw. überwindet. Aber auch im gemeinschaftlichen Gespräch, Handeln und Feiern findet dieses neue Miteinander Gestalt. Kirche ist demnach wesensmäßig ,Gemeinde von (Schwestern und) Brüdern.“⁸⁴⁸

Im Grunde fasst Härle damit sowohl die biblischen als auch die systematischen und praxeologischen Aspekte von Ökumene zusammen: Sie beruht auf dem Wort Gottes, sie konstituiert eine auf der Liebe Gottes beruhende neue Gemeinschaft der Menschen untereinander und sie drückt sich in kirchlichem Handeln, allem voran in der Eucharistiefeier, aus. Der im vorangehenden Kapitel geworfene Blick auf die biblischen Grundlagen, verschiedene kirchengeschichtliche Etappen, internationale Perspektiven und Konzepte der Praxis hat darüber hinaus jedoch die Vielschichtigkeit ökumenischen Denkens und Handelns in Geschichte und Gegenwart aufgezeigt. Kirche als die eine weltweite Gemeinschaft der Glaubenden zu verstehen bedeutet nicht nur, dieses Postulat anzunehmen und es biblisch-theologisch als göttliches Gebot zu begreifen, sondern auch die Vielgestaltigkeit von Interpretationen und Manifestationen wahrzunehmen, die es bedingt durch Kontext, Theologie und Interesse prägt.

Für die Fragestellung dieser Untersuchung nach den Grundlagen für eine ökumenische Beziehungsbildung zwischen Christinnen verschiedener Herkunft, nach den relevanten Faktoren, die diese Beziehungsbildung beeinflussen und der konkreten Umsetzungsmöglichkeiten hat diese Befragung ökumenischer Theorie und Praxis umfangreiche Erkenntnisse gebracht. Zunächst wurde als Quelle und Wurzel ökumenischer Beziehungsbildung ein facettenreiches und klares biblisches Zeugnis deutlich, nach welchem die Gemeinschaft derer, die Jesus nachfolgen, im Einssein Jesu mit Gottvater begründet liegt und dem göttlichen Willen entspricht. Als solche ist sie aller irdischen Realität vorgängig und damit unabhängig von jeglichem menschlichen Tun. Gleichzeitig manifestiert sie sich erst durch das Handeln der Glaubenden, die vom Geist gesammelt und durch ihn gestärkt die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ erbauen. Durch die Gründung in der trinitarischen Einheit Gottes und durch die Teilhabe in Taufe und Abendmahl an dieser ist die Gemeinschaft geprägt von einer alle Fremdheit und sogar Feindschaft transzendierenden Liebe und wird somit zu einer radikal inklusiven Gemeinschaft, die alle Grenzen von Herkunft, Besitz und Status transzendiert. Jede Einzelne bringt dabei unterschiedliche Geistesgaben mit, bereichert und ermöglicht so die Gemeinschaft als Ganze, den einen Leib Christi, der nur in dieser Vielfältigkeit als Einheit bestehen kann. Als solche sind die Glaubenden als Kinder Gottes, als Geschwister, in Liebe, Gemeinschaft, Teilhabe und Teilgabe in der einen κοινωμία untrennbar miteinander verbunden und in der Verschiedenheit aufeinander angewiesen und gemeinsam berufen am Aufbau der βασιλεία τοῦ Θεοῦ, der Königsherrschaft Gottes, mitzuarbeiten. Ökumenische Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft sind also im Grunde kein Ergebnis einer von Menschen zu treffenden Wahl, sondern stellen nur eine Realisierung des Verhältnisses dar, das in der Trinität und in der radikalen, alle Grenzen überwindenden Liebe Jesu zu den Menschen vorgeprägt ist. Sie existieren nicht trotz

⁸⁴⁸ Härle, W., Kirche VII. Dogmatisch, 1977-2004, S. 285.

der Unterschiede zwischen den Glaubenden, sondern durch sie, denn ohne die Vielfältigkeit der Glieder bleibt die Gemeinschaft, bleibt der Leib Christi, immer unvollständig und bruchstückhaft. Zentraler Ort dieser Gemeinschaftlichkeit ist das Abendmahl, welches die Gemeinschaft durch die Teilhabe an Jesus gleichermaßen ermöglicht und erlebbar macht. Die Verortung in der βασιλεία τοῦ Θεοῦ beruft diese Gemeinschaft dabei, nicht selbstgenügsam im Eigenen zu verhaften, sondern aktiv in der Nachfolge Jesu zu leben, was auch das Eintreten für Entrechtete und Marginalisierte beinhaltet.

Diese biblisch beschriebene Gemeinschaft der Glaubenden ist jedoch unter irdischen Bedingungen geprägt von Faktoren, die ihre Manifestation je nach Kontext verändern. So verstehen Christinnen unterschiedlicher Zeiten und Orte die eine Kirche auf verschiedene Art und Weise und sehen verschiedene Aspekte der Vergemeinschaftung als entscheidend für die wahre Verwirklichung der Kirche auf Erden an. Dies wurde insbesondere durch den Blick in einige Etappen der Geschichte der Kirche deutlich. Dabei haben sich einige Faktoren als besonders bedeutend und auf lange Zeit wirksam für Verständnis und Verwirklichung von kirchlicher Einheit herausgestellt. Zunächst hat sich gezeigt, dass Größe und Verbreitung der Kirche maßgeblich dazu beigetragen haben, dass ein differenziertes Amtsverständnis und ein fester Lehrkanon für eine fortwährende Einheit einer diversen und verstreuten Kirche immer mehr Bedeutung zugesprochen bekam, was ihre Gestalt nachhaltig prägte und zu Dynamiken von In- und Exklusion führte. Sowohl die lehrmäßige als auch die durch Ämter garantierte institutionelle Einheit wurden zum Gradmesser dafür, wer zur Gemeinschaft der Glaubenden dazugehörte und wer außen vor blieb bzw. ausgeschlossen wurde. Gleiche oder ähnliche Praxis dagegen verlor ihre Bedeutung für die Stiftung von Einheit geographisch verstreuter Gruppen. Die mystische Gemeinschaft der Gläubigen wurde so zur Institution Kirche. Besonders die enorme Bedeutung der Einheit der Lehre hat dazu geführt, dass theologischer Dissens zu einem zentralen Spaltungsgrund wurde, was in der Folge einer der entscheidenden Gründe für die derzeitige unüberblickbare konfessionelle Diversität der Kirche in der Welt ist. Ein weiterer Faktor, der die Sozialgestalt der Kirche schon früh prägte, war die Möglichkeit, innerhalb dieser lehrmäßig und institutionell geeinten Kirche Macht auszuüben. Dabei spielte das Verhältnis zu säkularen Mächten eine entscheidende Rolle, denn es beeinflusste nicht nur, wie die Kirche sich gegenüber dem Staat verhielt und dessen Einfluss für eigenen Zwecke nutzen konnte, wozu auch der machtvolle Ausschluss sogenannter ‚häretischer Gruppen‘ gehörte, sondern es prägte auch innerkirchliche Machtdynamiken und somit das Verhältnis der Mitglieder der Institution Kirche untereinander. Die Partizipation an politischer Macht brachte es mit sich, dass Teile der Kirche in einflussreicheren Gebieten diese Macht zu nutzen wussten, um das eigene Gewicht innerhalb der Gesamtkirche zu erhöhen und andere abzuwerten. So zeigt sich noch heute, dass die weltweite Kirche dazu neigt, hegemoniale Strukturen auszubilden, so dass der Anspruch entsteht, Theologie und Praxis, die an geopolitisch einflussreichen Orten entwickelt wurden, als universal oder normativ zu verstehen. Teilweise hat auch dies zu tiefen Verwerfungen und Spaltungen geführt, was besonders das Große Schisma zwischen römisch-katholischer und den orthodoxen Kirchen eindrücklich verdeutlicht. Außerdem spielte der Faktor Macht insofern eine Rolle, als dass durch die enge Verflechtung von Kirche und Staat und die Entstehung der Staatskirche die Wahrung der kirchlichen Integrität relevant wurde und damit die Identifizierung der ‚wahren Glaubenden‘. Während die Kirche in einer Minderheitensituation und angesichts von Verfolgung ihre Einheit nicht in Frage stellte, führte diese Entwicklung dazu, dass man die Kirche gedanklich in zwei Sphären untergliederte, die Gemeinschaft also – wenn auch nicht in ihrer immanenten aber

doch in ihrer eschatologischen Gestalt – aufspaltete. Auch die reformatorischen Kirchen stehen in dieser Tradition der Unterscheidung der sichtbaren von der verborgenen Kirche, da dadurch die Souveränität Gottes über die Erlösung der Menschen herausgestellt werden kann und der Institution Kirche ihre Macht über das Seelenheil genommen wurde. Gleichzeitig bedeutete dies aber auch in gewisser Hinsicht die Aufgabe einer bis in die letzte Konsequenz gedachte Einheit aller Glaubenden in mystischer Verbundenheit.

Die Einheit der Kirche ist unter irdischen Bedingungen also immens gefährdet und leidet sowohl unter Trennungen entlang theologischer Linien als auch unter solchen gezogen von Macht und Einfluss. Doch auch das jeweilige Verständnis davon, was Welt und Mensch ausmacht, wirkt sich darauf aus, wie Kirche sich an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten manifestiert. Besonders der Blick auf moderne afrikanische Perspektiven auf die Einheit der Kirche hat dies deutlich gemacht. Eine von Individualismus und Aufklärung geprägte Kirche versteht ihre Gemeinschaftlichkeit in anderer Weise als eine, die von einer Gemeinschaft her denkt, innerhalb derer die Einzelnen voneinander untrennbar verortet sind und diese Gemeinschaft wiederum als Teil eines von spirituellen Kräften geprägten Kosmos versteht. Kulturell geprägte Vorstellungen von Gemeinschaft, Immanenz und Transzendenz prägen nicht nur unsere Theologie, sondern in der Folge auch, wie wir uns Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden denken. Kirche als Zentrum der Genese von Theologie und als Ort ihrer Anwendung hat in einem solchen Menschen- und Weltverständnis eine zentrale Bedeutung. Eine Anthropologie, die den Menschen als nur existent innerhalb von Gemeinschaft sieht, versteht auch Trennungen – seien sie konfessioneller oder gedanklicher Art im Sinne einer Aufteilung der Kirche in sichtbar und verborgen – tendenziell als unnachvollziehbar und stellt die Notwendigkeit, sie zu überwinden weit mehr heraus als es eine vom Individuum her gedachte Anthropologie es tut. Auch werden das Sakrale und das Säkulare eher zusammengedacht, wodurch einerseits die Nähe zur biblischen Kosmologie hervortritt und was andererseits die Stellung der Kirche in Gesellschaft und Staat zentraler werden lässt und ihre Relevanz für alle Lebensbereiche von Individuum und Gemeinschaft steigert. Damit ist nicht zwangsläufig eine Überwindung der Trennung von Staat und Kirche impliziert. Stattdessen bedeutet es vor allem eine positive Betrachtung des Gemeinschaftscharakters von Kirche im Sinne einer ‚living church‘, wie Bediako es formuliert, die das ganze Leben umfasst und den Menschen in seiner Vergemeinschaftung und in seiner Verwobenheit in Sünde und Gnade versteht. Auch das Verhältnis der Glaubenden zueinander kann sich dadurch enorm verändern, wenn man die pentekostale Demokratisierung von Amt und Struktur und die Überwindung des Konfessionalismus, wie es Asamoah-Gyadu beschreibt, als typisch afrikanische Ausprägung von Kirche versteht. In Bezug auf die Frage nach der Übertragbarkeit und Relevanz dieses Verständnisses von Kirche auf andere Zusammenhänge zeigt sich wieder, wie der Faktor Macht die weltweite Kirche beeinflusst. Wurde bisher die Ausprägung einer eigenen ‚afrikanischen‘ Ekklesiologie durch die hegemoniale Position der europäischen und nordamerikanischen Kirchen verhindert, formulieren afrikanische Theologinnen mit ihren eigenen Ansätzen heute dezidiert Ansprüche auf Führung und Einfluss bezüglich Theologie und Praxis. Gerade die jahrzehntelange Position der abhängigen Missionskirchen mit wenig Einfluss lässt die Stimmen der Christinnen des Südens und ihre Forderung, gehört und in ihrer Bedeutung wahrgenommen zu werden, lauter und dringlicher werden als zuvor. Wiederum ist die weltweite Kirche ein Ort, wo im Kampf um Macht und Einfluss um das Verhältnis zueinander als die eine Geschwisterschaft, als Kinder Gottes gerungen wird.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und die im Papier ‚Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision‘ formulierte Vorstellung der Kirche als *koinonia* hat den Anspruch genau diese Kämpfe zu überwinden und in Gleichberechtigung der Konfessionen und Theologien eine Ekklesiologie zu entwickeln. Dadurch soll die geglaubte Einheit der Kirche auch in Fragen der Lehre, die die Christinnen jahrhundertlang voneinander trennten, formuliert und verwirklicht werden – zumindest in Fragen der Ekklesiologie, die als Eckstein der theologischen Einheit verstanden wird. Das Verdienst des Textes besteht vor allem darin, deutlich zu machen, in wie vielen Bereichen der Lehre von der Kirche bereits Einigkeit besteht und dass auch für die trennenden Aspekte Visionen formuliert werden können, die die Unterschiede zu überwinden in der Lage sein könnten. Besonders die Betonung der Einheit in der Vielfalt, insbesondere der kulturellen Vielfalt, liefert eine Antwort auf die Frage nach Hegemonien innerhalb der Kirche, indem den verschiedenen Inkarnationen von Kirche in der Welt ihre Berechtigung zugesprochen wird und Vormachtstellungen einzelner Regionen oder Konfessionen abgelehnt werden. Dem entspricht auch der Gedanke der konziliaren Ausübung des Amtes, was sowohl die Gleichberechtigung zwischen Amtsträgern als auch zwischen den Konfessionen voraussetzt und einer tiefen Gemeinschaftlichkeit in der Ergründung konfliktiver Fragen entspricht. Hier macht der Text die Angewiesenheit der Kirchen und der Gläubigen voneinander deutlich und verweist auf Jesus Christus als Haupt der Kirche und auf den Heiligen Geist als denjenigen, der die Kirche zu seinem Tempel erbaut. Kirche wird also als göttliche Realität verstanden, die in ihrer menschlichen Manifestation in Vielfalt Gemeinschaft bildet, die nicht von den Menschen, sondern von Gott gegründet ist, geleitet und regiert wird. Die Verbindung des *koinonia*-Konzeptes mit der Vorstellung der *missio dei* macht zusätzlich eine Überwindung der Frontstellung zwischen einer Vorstellung von Ökumene als praktische oder als dogmatische Anstrengung möglich. Gemeinsam Kirche sein bedeutet beides: gemeinsame Lehre und gemeinsames Handeln. Vor allem aber bedeutet es ein gemeinsames Aushandeln der verschiedenen Perspektiven, die – wie etwa in der Frage nach der Sündhaftigkeit der Kirche oder nach dem kirchentrennenden Charakter moralischer Uneinigkeit – bisher noch widerstreitend sind. ‚Die Kirche‘ zeigt aber den Weg auf, auf dem diese miteinander verhandelt werden können, damit die Einheit der Christinnen in der Welt sichtbar wird.

Die Befragung der praktischen Konzepte ökumenischen Handelns hat aufgezeigt, dass einerseits bestimmte Elemente identifiziert werden können, die von allen Ansätzen als erstrebenswert für die Einheit der Kirche verstanden werden. Dazu gehört, sich gegenseitig auf Grundlage des biblischen Zeugnisses als Brüder und Schwestern im Glauben zu erkennen, sich in aller Verschiedenheit kennenzulernen, Beziehungen aufzubauen, gemeinsam den Glauben zu praktizieren und zusammen Zeugnis abzulegen, was sowohl Evangelisierung als auch ein Handeln für Gerechtigkeit und Frieden beinhaltet. Als deutlichstes Zeichen der ökumenischen Verbundenheit wird dabei das gemeinsame Abendmahl gesehen, was jedoch aus dogmatisch-theologischen Gründen in vielen Fällen noch nicht verwirklicht werden kann. Andererseits hat die Analyse aber auch gezeigt, dass die ökumenische Praxeologie in den vergangenen 35 Jahren in Deutschland unterschiedliche Tendenzen in Konzeptualisierung und Begründungslogik durchlaufen hat. Dabei kann zwar nicht von einem grundsätzlichen Bruch gesprochen werden, aber von einer Verschiebung der Betrachtungsweise und daraus folgend in der Gewichtung einzelner Aspekte ökumenischen Handelns. So war Ökumene in den 80er Jahren in Deutschland gedanklich grundsätzlich in sozialethische Gerechtigkeitsdiskurse eingebunden und wurde als normative Ausrichtung aller Bereiche kirchlichen und gemeindlichen Handelns im Sinne einer ‚ökumenischen Existenz‘ verstanden, während in späteren Jahren

das Kennenlernen an sich, das Überwinden von theologischen Spannungen und das gemeinsame kirchliche Handeln, etwa in Form von Gebet, im Vordergrund stand. Konfessionelle Trennung wurde nicht mehr – wie zuvor – als ein Aspekt menschlicher Trennung, wie sie auch durch Armut, Rassismus oder Krieg besteht, gesehen, sondern eher als innerkirchliche Problematik, deren Überwindung zwar noch immer normativ begründet wurde, aber weniger im Sinne einer kirchlichen Verpflichtung der Welt gegenüber als im Sinne eines biblisch-theologischen Imperativs. Karitatives Handeln bzw. kirchliches Engagement für Frieden und Gerechtigkeit stellte damit nicht mehr den Ausgangspunkt ökumenischen Handelns dar, sondern wurde zu einem gemeinsamen Arbeitsfeld, im Rahmen dessen ökumenische Einheit zum Ausdruck kommen kann. Ökumene wurde eher zur Beziehungsarbeit und verlor in weiten Teilen ihren Charakter als ‚Engagement für Gerechtigkeit und Frieden‘. Zwar betonten auch die früheren Konzepte die Relevanz von Beziehungsbildung und dem Austragen von Konflikten (etwa durch den Hinweis auf Konziliarität als Arbeitsweise der Ökumene) und auch später wird das gemeinsame Handeln in der Welt nicht ausgeklammert, doch ist hier eine Verschiebung der Prioritäten und grundsätzlichen Verstehensweisen zu beobachten. Dies wird auch anhand der Entwürfe zur Praxis von Partnerschaften und Kooperationen deutlich. Während die Partnerschaftsentwürfe die Idee des ‚ökumenischen Lernens‘ und der ökumenisch-missionarischen Befähigung der Gemeinden ins Zentrum des Handelns stellen, knüpfen die Konzepte zur Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft eher an die Vorstellung von Ökumene als Beziehungsgeschehen an. Es geht eher um grundsätzliches Kennenlernen, den Abbau von Vorurteilen, die Wertschätzung von Vielfalt und Andersartigkeit. Da dies auch mit einer zeitlichen Korrelation der jeweiligen Entstehung der entsprechenden ökumenischen Arbeitsfelder einhergeht (Partnerschaften haben oftmals ihre Ursprünge in den 80er Jahren, Kooperationen bilden sich derzeit erstmals im Bereich der EKD aus), erscheint diese Entsprechung zeitgeistbedingt und dadurch nachvollziehbar. Auch die unterschiedlichen Zeitspannen und entsprechenden Entwicklungsstadien der Beziehungen spielen eine wichtige Rolle. Je mehr Zeit schon auf Beziehungsbildung verwandt wurde, desto eher besteht die Möglichkeit, über die Beziehung selbst hinaus zu blicken und sich gemeinsam zu engagieren. In dieser Tendenzanalyse sticht allerdings der Entwurf von Niwagila und Helander heraus und scheint eine Ausnahme zu bilden: Obwohl sich die beiden Autorinnen mit Partnerschaften auseinandersetzen, steht klar die Beziehungsbildung und besonders das Machtverhältnis der Partner zueinander im Zentrum ihrer Analyse. Die Vermutung liegt nahe, dass dies ihrer Perspektive zu verdanken ist, die in einer theologischen Ausbildungsstätte einer ehemaligen Missionskirche im globalen Süden verortet liegt.⁸⁴⁹ Als Blickwinkel aus der geringer privilegierten Position der Partnerschaft ist eine primäre Infragestellung der Machtverhältnisse einer Partnerschaft naheliegend. Damit stellt dieser Ansatz in gewisser Hinsicht eine Zwischenposition zwischen einer vor allem sozial-ethisch ausgerichteten Ökumene und einer, die vor allem das Miteinander fokussiert, dar, indem sie ökumenisches Handeln primär als Beziehungsgeschehen konzeptualisiert, dieses aber als in gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Globalzusammenhängen verankert sieht, die konfessionelle Trennung in einen Rahmen von historischen, gegenwärtigen und zukünftigen Fragen nach Gerechtigkeit und Teilhabe stellt. Damit wird deutlich, dass die Ebene der Machtverhältnisse nicht nur unter dem Aspekt der allgemeinen Fremdbegegnung, wie sie in Kapitel 7.1 beleuchtet wurde, zentral ist, sondern und in besonderer Weise auch in transkontextuellen ökumenischen

849 Zwar ist Eila Helander nicht Tansanierin, sondern Finnin, doch hat sie an der Tumaini University in Makumira, der theologischen Ausbildungsstätte der Lutherischen Kirche in Tansania, gelebt und unterrichtet und schreibt in diesem Buch vor allem aus dieser Perspektive.

Beziehungen eine Schlüsselrolle für die vorliegende Fragestellung nach deutsch-ghanaischen Begegnungen in der Kirche hat.

8 Deutsch-ghanaische Partnerschaften und Kooperationen in der Kirche im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft – ein Vergleich

Mit diesem letzten Kapitel soll der Versuch unternommen werden, die verschiedenen Ergebnisse, die in den vorangegangenen Kapiteln gewonnen werden konnten, zusammenzuführen und die beiden Begegnungsfelder der Partnerschaften und der Kooperationen unter den Aspekten Fremdheit, Macht und ökumenische Gemeinschaft miteinander zu vergleichen. Zu diesem Zwecke werden die in Kapitel 6 identifizierten primären Aspekte, die die Beziehungsbildung in diesen Begegnungsfeldern auf unterschiedliche Weise prägen – namentlich Glaube, Andersartigkeit und Gastfreundschaft – unter den Perspektiven, die in den beiden Theoriefeldern gewonnen wurden, betrachtet.

8.1 Die Rolle des Glaubens in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft

In Bezug auf den Aspekt des Glaubens im Sinne von Theologie und Glaubenspraxis, wie er in Kapitel 6 als prägend für die Beziehungsbildung herausgearbeitet wurde, konnten wir erhebliche Unterschiede zwischen Partnerschaften und Kooperationen feststellen. Während im einen Fall die Annahme eines geteilten Glaubens im Sinne einer ökumenischen Geschwisterschaft der Beziehungsbildung vorausgeht und einen grundsätzlichen Rahmen für die Vorstellung und die Ermöglichung von Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft bildet, bedingt im anderen Fall vor allem die Perspektive der unterschiedlichen Ausprägung des gemeinsamen Glaubens das Bild voneinander – was allerdings für den Blick der landeskirchlichen Beteiligten noch mehr zutrifft als für die Mitglieder der PCG. Eine ökumenische Ekklesiologie, wie sie in Kapitel 7.2 ausgeführt wurde, lässt sich dementsprechend vor allem in den Partnerschaften erkennen sowie partiell in Äußerungen der PCG-Gemeinden in den Kooperationen. Dabei steht vor allem die Inklusivität der damit verbundenen Gemeinschaft im Glauben im Mittelpunkt. Da die Partnerschaften – wie auch die Kooperationen – maßgeblich von der Idee der Unterschiedlichkeit geprägt sind und die Aufteilung in ‚deutsch‘/‚europäisch‘ und ‚ghanaisch‘/‚afrikanisch‘ von großer epistemologischer Relevanz für das Beziehungsverständnis der Beteiligten ist, steht in den ökumenischen Glaubensvorstellungen die Idee der Überwindung von Grenzen und Trennungen im Vordergrund. Die in den Evangelien präsente Hineinnahme derjenigen, die als außenstehend wahrgenommen werden, sowie die paulinische Leib-Christi-Theologie, durch die sozioökonomische Trennungen für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi obsolet geworden sind (Gal 3, 26-28), stellen hier die zentralen biblischen Motive für das Verständnis von Gemeinschaftlichkeit im Glauben. Besonders deutlich kommt dies in folgendem Zitat aus dem Begegnungsfeld Partnerschaften zum Vorschein:

„In those days formerly we see whites to be more superior than the blacks in quote. But when you come to partner when we partner each other we see that in Christ we are all equal. The whites do not see the blacks inferior even

*though they are in the developed countries they don't see us inferior. And we also don't see them to be different people from us. That has been a barrier for some time ago but now as we come to partner each other I have seen that this barrier has been removed and we can interact with our colleague who are whites so easily.*⁸⁵⁰

Leitend ist die Vorstellung, wie sie im Text ‚Die Kirche‘ des ÖRKs ausgedrückt wird, wenn davon die Rede ist, dass das eine Evangelium zwar vor Ort „in Sprachen, Symbolen und Bildern“ des jeweiligen Kontextes und der entsprechenden Zeit verkündigt werden müsse, dass dies jedoch nicht bedeute, dass „kulturelle und andere Unterschiede sich zu einer Spaltung entwickeln können“⁸⁵¹. Gleichmaßen zeigt sich in dieser Aussage der angenommene Grund für diese Gleichheit und Zusammengehörigkeit: der gemeinsame Glaube an Jesus Christus. Es handelt sich also nicht um eine selbstgeschaffene Verbundenheit, sondern um eine, die ihren Grund in einem von der Partnerschaft unabhängigen Datum hat, nämlich dem Leben und Werk Christi. Dieses schafft die allem Handeln vorgängige Gemeinschaft der Christinnen, *ermöglicht* aber auch gleichzeitig Beziehung und Gemeinschaftlichkeit. Dies ist etwas, was die Partnerinnen wiederholt betonen, dass das Wissen um den gemeinsamen Glauben ein Erkennen der Zusammengehörigkeit als Geschwister, als Kinder Gottes, erlaubt und damit ein relationales Handeln aus sich heraussetzt. Ökumenische Gemeinschaft wird also sowohl ontologisch als auch relational verstanden, so dass diese zwar als gegeben vorausgesetzt wird, sich aber im Beziehungshandeln zwischen Christinnen unterschiedlichster Herkunft und Prägung erst realisiert und für die Welt sichtbar wird. Diese Sichtbarmachung ist eine der entscheidenden Gründe, die die Partnerinnen für ihr Engagement in der Partnerschaft angeben. Dabei ist ein entscheidender Aspekt dieser Vorstellung von kontextübergreifender Gemeinschaft, dass erst die Unterschiedlichkeit der beteiligten Partnerinnen, biblisch gesprochen: deren verschiedene Gaben (1Kor 12), diese Gemeinschaft wertvoll und interessant macht. Neben der ökumenischen Verbundenheit spielt die Differenz eine tragende Rolle für das Partnerschaftsverständnis, was aber ebenfalls im Rahmen einer weltweiten Kirche, die sich als unterschieden aber vereint versteht, gefasst wird. Die gemeinsame reformatorische Tradition wird besonders darin deutlich, dass dafür eine geteilte Auffassung des Amtes keine Rolle spielt und stattdessen die Beziehung zwischen Geschwistern (vgl. ‚Gemeinde von Brüdern‘ BTE III) im Sinne einer *communio sanctorum*, wie sie in der Reformation im Vordergrund der Überlegungen stand, betont wird. Entsprechend berufen sich die Partnerinnen wiederholt auf Christus als Zentrum der Gemeinschaft sowie auf das biblische Zeugnis.

Lehrunterschiede spielen – anders als dies in der Kirchengeschichte häufig der Fall war – keine zentrale Rolle für das Einheitsverständnis der beteiligten Partnerinnen, was aber auch dem Umstand geschuldet sein dürfte, dass die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Glaubensinhalten eher vermieden wird und solche eventuell bestehenden Unterschiede entsprechend keine trennende Wirkung entfalten können. In den Kooperationen besteht darüber hinaus – zumindest auf landeskirchlicher Seite – ohnehin sehr wenig Kenntnis über eben diese Glaubenslehren der PCG, was die Gefahr eines Zerwürfnisses ebenfalls verringert. Allerdings können die beiden Aushandlungsfelder ‚Homosexualität‘ sowie ‚Deliverance‘ als Beispiel dafür dienen, dass das Potential für ein solches Zerwürfnis aufgrund von inhaltlichen Unterschieden durchaus besteht. In einem Fall handelt es sich um eine sexualethische Fragestellung, im anderen um eine

850 Interview Ghana Süd 1, Passage ‚What unites us, what separates us‘.

851 *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Die Kirche, 2014, S. 45.

pneumatologische und auch um eine anthropologische, denn sie betrifft auch das Verständnis des Menschen in seiner Verortung in eine irdische und in eine transzendente Gemeinschaft. Dies wird deutlich, wenn man die in einer ghanaischen bzw. als ‚afrikanisch‘ gerahmten Anthropologie und Kosmologie verorteten ökumenisch-ekklesiologischen Ansätze von Kwame Bediako und Kwabenah Asamoah-Gyadu betrachtet. Diese haben entscheidende Implikationen für beide Konfliktfälle, da eine Kirche, die sich im Rahmen und als besondere Ausdrucksweise eines ‚afrikanischen‘ *sensus communis* versteht, innerhalb dessen keine Trennung zwischen säkularer und sakraler Sphäre besteht und in dem soziale Kohäsion der irdischen Gemeinschaft eng mit der soteriologischen Versöhnung mit Gott verknüpft wird, sich sowohl von Homosexualität als auch von dem Ausschluss von ‚deliverance‘ bedroht sieht. Daran zeigt sich aber auch, dass in beiden Fällen nicht nur die vertretene christliche Lehre, sondern auch die kontextuelle Einbettung der Kirche und des Themas eine enorme Relevanz für dessen Aushandlung hat und sich auch trennend auf die Gemeinschaft der Christinnen auswirken kann, wie auch schon der Durchgang durch die verschiedenen kirchengeschichtlichen Stationen ergeben hat. Die Forderung von Bediako, Kirche solle einer Kultur nicht gegenüberstehen, sondern in diese ‚eintauchen‘, macht dies nur folgerichtig. Wie der Theologe Joseph Acheampong in Bezug auf das Thema Homosexualität aufzeigt (vgl. Kapitel 4.3.1) und wie ja auch die Entwürfe von Bediako und Asamoah-Gyadu deutlich machen, ist nicht nur Glaube und Kirche als Ganze sondern auch die spezielle Frage nach Sexualmoral in Ghana in eine traditionelle Anthropologie und Kosmologie eingebettet, innerhalb derer die Akzeptanz von Homosexualität als Infragestellung von deren gemeinschaftsstiftenden und damit Leben ermöglichenden Funktion gesehen wird – unabhängig davon, ob dies nun explizit in theologische Überlegungen aufgenommen wird oder nicht. Hier zeigt sich, dass Theologie und ‚Kultur‘ nie als getrennte Faktoren auftreten, sondern immer in einem spannungsreichen Miteinander stehen. So spielt die Haltung der jeweiligen Bezugsgesellschaft zu Homosexualität bzw. zur Möglichkeit dämonischen und geistlichen Eingreifens auf das Hier und Jetzt eine entscheidende Rolle für die Perspektiven der beteiligten Gruppen. In Deutschland bilden in diesem Zusammenhang entsprechend Aspekte wie Individualität und Selbstbestimmung und damit eine weitgehende Loslösung sexualethischer Fragen von der gemeinschaftlich-gesellschaftlichen und damit auch der kirchlichen Kontrolle sowie die aufklärerische Trennung von sakraler und säkularer Sphäre wichtige weltanschauliche Eckpfeiler für die Beantwortung dieser Fragen. Dazu kommen konfessionell geprägte Traditionen, wie etwa, dass die reformierte Tradition, der die PCG zugehört, moralischen Fragestellungen für die Gemeinschaft der Heiligen eine höhere Relevanz zuspricht. Zusätzlich wirken sich auf das Konfliktfeld ‚Homosexualität‘ in besonderer Weise auch machtpolitische Konstellationen zwischen ‚Europa‘ und dessen ehemaligen Kolonien aus, die die Beziehungsbildung in dieser Frage ebenfalls prägen – ein Aspekt, der sich ebenfalls in der Kirchengeschichte als höchst relevant für Fragen der Einheit und Trennung der Kirche erwiesen hat. Entsprechend hat sich in beiden Fällen in der Untersuchung das Potential der Trennung gezeigt, im einen Fall sehr konkret durch einen Beschluss der Vollversammlung der PCG (wohlge- merkt nicht der beteiligten ghanaischen Partnerschaftsakteurinnen!) zur Aufkündigung von Partnerschaften im Allgemeinen (der dann aber faktisch nicht umgesetzt wurde), im anderen Fall in – wenn auch wenigen –

Äußerungen der möglichen Aufkündigung der Kooperationsbeziehung durch Vertreterinnen der landeskirchlichen Gemeinden, sollten die PCG-Gemeinden tatsächlich Deliverance praktizieren. Die kirchenhistorische Dominanz der Lehre für die Realisierung kirchlicher Gemeinschaft bzw. für deren Aufkündigung stellt sich in den Partnerschaften und Kooperationen also zwar als eingeschränkt dar, aber sie ist dennoch präsent. Und sie zeigt sich parallel zur Kirchengeschichte auch als beeinflusst durch die jeweiligen ‚Mentalitäten‘ und Traditionen, die sich auch in der jeweiligen (ekklesiologischen) Theologie niederschlagen, sowie durch die politische Machtkonstellation der jeweiligen Kirchen. In diesem Zusammenhang könnte man mit These III der Barmer Theologischen Erklärung, nach der die „Gemeinde von Brüdern“ sich nicht an „weltanschaulichen oder politischen Überzeugungen“ orientieren sollte, fragen, ob solche Trennungsbestrebungen, wie sie in den Partnerschaften und Kooperationen deutlich wurden, dem nicht widersprechen – und ob eine solche ‚Ausklammerung‘ von politischen und weltanschaulichen Aspekten überhaupt möglich ist, was wohl angesichts der in dieser Forschung gemachten Erkenntnisse sehr fraglich erscheint.⁸⁵²

Das paulinische und auch im ÖRK-Text ‚Die Kirche‘ vertretene Konzept der *κοινωνία* (‚Gemeinschaft‘, ‚Teilhabe‘, ‚Teilgabe‘) spiegelt sich ebenfalls im Partnerschaftshandeln wider. Einerseits durch die enge Verknüpfung der Beziehung zu den Partnern mit dem Glauben an Leben und Werk Jesu, aber auch durch die konkrete Praxis der finanziellen Unterstützung, die von einigen (wenn auch wenigen) Akteurinnen als Realisierung dieses Grundsatzes der Teilhabe und Teilgabe verstanden wird: Wie Paulus die Gemeinden aufruft, die Gemeinde in Jerusalem zu unterstützen (2Kor 8), fassen es auch einige deutschen Partnerinnen als ihre Verpflichtung auf, ihre Ressourcen mit den Geschwistern in Ghana zu teilen:

„Also ich muss schon auch sagen, ich find das ähm auch ein bisschen kurz gegriffen zu sagen ähm Geld darf da gar keine Rolle spielen oder so. Weil es ist nun mal einfach so, dass wir deutlich mehr Geld haben. Das ist einfach ein Fakt, ja. Und wenn man jetzt wirklich ernst macht mit weltweiter Kirche finde ich ist es schon auch unsere Verantwortung als Christen dieses Geld, was wir haben, auch zu teilen. (2) [...] Also ich find schon auch ähm, dass das ja dass dass äh dieser Gedanke von Partnerschaft schon auch heißt, dass man ähm teilt, was man hat und in dem Fall kommt auch das Geld halt dazu.“⁸⁵³

Auf ghanaischer Seite ist man diesbezüglich zurückhaltender, doch auch hier äußern einige wenige, dass ein solches Geben auch Teil der christlichen Geschwisterschaft sein sollte.

Ein weiteres konkretes Handeln, was sich im biblischen Zeugnis, in ökumenischen Ansätzen verschiedenster Kontexte in Zeit und Raum sowie im ÖRK-Papier ‚Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsa-

852 Bezüglich der Verwobenheit von theologischen, religionsgeschichtlichen, kulturellen und politischen Dimensionen bestimmter religiöser Phänomene oder Verhaltensweisen, wie sie etwa in Bezug auf Dämonenglaube und Geist austreibung zu beobachten sind, ist m.E. Wrogemann, H., Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, 2012, S. 24–27 erhellend. Zwar geht es ihm vornehmlich um die Darstellung der Relevanz der akademischen Teildisziplin der Interkulturellen Theologie, doch liefert seine Darstellung auch Hinweise für relationale Prozesse, auch außerhalb des akademischen Raumes. So sei tatsächliches Verstehen und ökumenische Verständigung bei großen Diskrepanzen, wie sie etwa beim Thema Dämonenglaube bestünden, nur möglich, wenn Fragen nach Geschichte, kontextueller Einbettung einerseits und theologischer Legitimierung andererseits gestellt und miteinander verhandelt würden. Dabei ginge es „um interkulturelles [...] Verstehen als Voraussetzung gegenseitiger Wertschätzung und des Friedens und der Zusammenarbeit in Gesellschaften mit großer und zunehmender kultureller Pluralität. [...] [Diese interkulturelle, interreligiöse und ökumenische Perspektive ergibt sich] aus dem Selbstverständnis der christlichen Glaubenstradition selbst, insofern der Anspruch Jesu Christi, dass das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist, einen Geltungsanspruch formuliert, der alle Menschen betrifft.“ (Hervorhebung im Original) Ibid., S. 24.

853 Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Geldgeben‘.

men Vision' als relevant für das Wesen der Kirche herausgestellt hat und auch eng mit dem Konzept der *κοινωνία* verknüpft ist, ist die nach Apg 2,42 beschriebene Praxis des Brotbrechens und des Gebets. Obwohl das Abendmahl seit Beginn des Christentums der zentrale Akt der Gemeinschaftlichkeit der Kirche war und in besonderer Weise auch für ‚afrikanische‘ Theologien, wie sie der Ghanaer Asamoah-Gyadu formuliert hat, im Zentrum steht, spielt dies in den untersuchten Beziehungen allerdings so gut wie keine Rolle. Jedoch spiegeln die gemeinsamen Gottesdienste, Andachten, das Singen von kirchlichen Liedern sowie auch das gemeinsame Essen (auch wenn es in der Regel außerhalb eines liturgischen Zusammenhangs geschieht) eine solche Enaktierung des Gemeinschaftsgedankens wider. Darin findet die Übersetzung der geglaubten Zusammengehörigkeit in konkretes emotionales Erleben statt und die Idee der gemeinsamen Geschwisterschaft im Glauben an Jesus Christus wird zeichenhaft sichtbar. Das Abendmahl an sich konnte aber nicht als konstituierender Faktor für diese erlebte Gemeinschaft in den Partnerschaften oder in den Kooperationen identifiziert werden.

Daneben wird als wichtiger Aspekt der Kirche als ökumenischer Gemeinschaft, wie sie im Konvergenztext ‚Die Kirche‘ des ÖRK konstatiert wird, eine konziliare Verbindung und Entscheidungsfindung angestrebt. Eine solche ist in den Partnerschaften in Ansätzen zu beobachten, wobei die geographische Distanz (sowie die eher geringe Nutzung von neuen Medien aufgrund von eingeschränktem Zugang oder aufgrund fehlender Gewohnheit) dies erheblich erschwert. Die Praxis in den untersuchten Fällen, gemeinsam Themen für Besuchsreisen zu identifizieren, bestimmte Projekte und deren Finanzierung miteinander zu besprechen oder (wenn auch in geringem Maße) konflikthafte Themen miteinander zu verhandeln, kann als partielle Umsetzung dieses Anspruches gewertet werden. Allerdings stellen diese Beispiele eher Ausnahmen dar, denn die Partnerschaftsausschüsse tagen gänzlich getrennt voneinander und Absprachen zwischen den Besuchen sind eher selten. Dazu kommt, dass besonders die Besuchsreisen vor allem dadurch geprägt sind, dass im Rahmen der Gastfreundschaft die gastgebende Seite nahezu gänzlich über Ablauf und Programm entscheidet.⁸⁵⁴ Außerdem ist eine partielle Dominanz der deutschen Seite zu beobachten, wenn diese etwa vorgeben, welche Personengruppen in den ghanaischen Delegationen berücksichtigt werden müssen. Dennoch bestehen ansatzweise Strukturen und Praktiken, die gemeinsame, gleichberechtigte Absprachen ermöglichen. In den Kooperationen dagegen kann von konziliarer Entscheidungsfindung so gut wie gar nicht die Rede sein. Eine solche ist höchstens in den Fällen Gelb und Rot 2 gegeben, in denen regelmäßig Treffen zwischen gemeindeleitenden Personen stattfinden, die gemeinsam Absprachen treffen, im Fall Gelb auch im strukturellen Zusammenhang der Kirchenvorstände. Aber auch hier bestehen jedoch noch strukturelle Schieflagen und immense Unterschiede der Entscheidungsbefugnisse, da die landeskirchlichen Gemeinden als letztendliche Entscheidungsträger anerkannt sind. In den anderen Kooperationen besteht allgemein eher die Perspektive, dass die unregelmäßig und eher selten zustande kommenden Treffen dazu dienen, dass die landeskirchlichen Pfarrerinnen den Rahmen vorgeben, innerhalb dessen die PCG-Gemeinde agieren kann.

⁸⁵⁴ Diesbezüglich ist auch kritisch anzumerken, dass diese Rollenverteilung sich als eher beziehungsstabilisierend erwiesen hat (s. auch Kapitel 6.3 und 8.3) und somit nicht leichtfertig aufgegeben werden sollte, um eine gleichberechtigte Form der Besuchsstrukturierung zu finden.

Die Notwendigkeit des Ausbaus von konziliaren Entscheidungsstrukturen und einer entsprechenden Praxis ist also in beiden Begegnungsfeldern gegeben, wobei dies vor allem auf die Kooperationen zutrifft.

Wie bereits in Kapitel 4 mehrfach erwähnt, ist hinsichtlich dieser ökumenischen Theologie besonders interessant, dass die Überwindung der Trennung durch den Glauben von den deutschen Partnerinnen andere Grenzzlinien in den Blick kommen als von den ghanaischen. Erstere beziehen sich auf „kulturelle“ Differenzen, die teilweise sogar als „Gräben“ bezeichnet werden, letztere betonen, wie etwa auch im obigen Zitat zu sehen, die Überwindung von rassistischen Einteilungen von Menschen.⁸⁵⁵ Wenn man diese Aussagen mit den Ergebnissen aus Kapitel 7.1.4.3 zusammenführt, insbesondere mit den Reflexionen des postkolonialen Theoretikers Achille Mbembe, kann dieser Unterschied nicht überraschen. Als Betroffene einer historisch gewachsenen, strukturellen Rassismus-Ideologie steht für die Partnerinnen aus Ghana in der Begegnung mit Europäerinnen bzw. „Weißen“ im Vordergrund, dass solche Zuschreibungen dort keine Geltung mehr haben bzw. zu haben scheinen. Kirchengeschichtlich besteht hier in den ekklesiologischen Implikationen des Belhar-Bekenntnisses eine Parallele, das zwar aus dem weitaus konkreteren, repressiveren und lebensbedrohlichem Apartheids-Kontext entstammt. Doch speisen sich die ekklesiologischen Erkenntnisse der Zusammengehörigkeit und Einheit aller Christinnen ebenso aus rassistischen Erfahrungen, die eben diese Geschwisterschaft gespalten haben. Wie die Studie von Julia Ulrike Mack gezeigt hat, ist gerade auch die Geschichte der Basler Mission und damit der PCG nicht frei von rassistischen Zuschreibungen und Diskriminierungen (vgl. Kapitel 2.3.1). Aus Perspektive der Leidtragenden dieses Rassismus zeigt sich dieser Aspekt der Einheit der Kirche entsprechend als äußerst relevant. Die deutschen Partnerinnen hingegen nehmen eben diese Relevanz, die eine solche alltägliche und systemische rassistische Diskriminierung zwischen Weißen und Schwarzen auch heute noch hat, kaum wahr, da sie wie die Theologin Eske Wollrad aufgezeigt hat, als ‚Normalfall‘ dieser Ideologie nicht gezwungen sind, diese wahrzunehmen. Für sie stehen deshalb scheinbar ‚neutrale‘ Unterschiede, wie sie etwa in Form von Kommunikations- oder Spiritualitätszusammenhängen vorkommen, im Vordergrund. Auch daran lässt sich erneut die kontextuelle Abhängigkeit des Verständnisses davon, was es bedeutet, zur einen Kirche zu gehören, erkennen.

Mehrfach wurde nun konstatiert, dass eine ökumenische Theologie bzw. Ekklesiologie besonders für die landeskirchlichen Akteurinnen in den Kooperationen kaum eine bzw. keine Rolle spielt und dass diese auch für die PCG-Mitglieder anderen Aspekten der Beziehung untergeordnet ist. Dementsprechend kann in diesem Untersuchungsfeld auch nicht davon gesprochen werden, dass die Zusammengehörigkeit im Glauben in der Lage sei, bestehende Trennungen zu kompensieren. Die Schwierigkeiten, die mit einer ökumenischen Praxis in Form von gemeinsamen Gottesdiensten in den meisten der untersuchten Kooperationen verbunden werden, machen dies ebenfalls deutlich. Gemeinschaft wird hier in der Regel als etwas verstanden, was erst durch aktives Gestalten, durch Begegnung, Kennenlernen, Austausch und im gemeinsamen Handeln *entstehen kann*, was aber diesem nicht vorausgeht, wie es in den Partnerschaften der Fall ist. Der gemeinsame Glaube wird zwar größtenteils als begünstigender Faktor angesehen, aber nicht als hinreichen-

855 Interessanterweise findet sich die Perspektive der deutschen Partnerinnen auch im Ekklesiologietext des ÖRK, wenn von „kulturellen und anderen Unterschieden“ die Rede ist. Trennung durch Rassismus wird dort nicht thematisiert.

der, um ein Gefühl von Zusammengehörigkeit zu kreieren. Dies wird zusätzlich dadurch erschwert, dass die Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinden dazu tendieren, die PCG-Gemeinden in erster Linie als ‚identitätspflegerische‘ Auslandsgemeinde im Sinne eines „ghanaischen Clubs mit christlichem Einschlag“ wahrzunehmen. Da gleichzeitig auch eher wenig Anstrengungen unternommen werden, entsprechende Begegnungsräume u.ä. zu schaffen, da der Fokus auf dem jeweils eigenen Gemeindeleben liegt, steht der Gemeinschaftsgedanke in den meisten Kooperationen sehr im Hintergrund. Die ethisch-diakonische Haltung der landeskirchlichen Gemeinden ist zwar auch eingebettet in einen Glaubenszusammenhang, doch ist diese nicht in der Lage, Gemeinschaft zu stiften, wie ja auch der biblische Gedanke der intrinsischen Verbundenheit aller Gläubigen durch die Verknüpfung mit der göttlichen Trinität den Gedanken der reinen Nächstenliebe im Sinne einer fürsorglichen Zuwendung bei weitem übersteigt. Nur in der Kooperation Gelb besteht – wenn auch nicht eine explizit ökumenisch-theologisch begründete – Haltung der Gemeinschaftlichkeit, die sich in strukturellen Änderungen und in einem vermehrten Bemühen um gemeinsames Handeln niederschlägt. In geringerem Maße ist ein solches Bemühen und ein Wunsch nach stärkerer Gemeinschaft auch in der Kooperation Rot 2 zu erkennen. Dennoch ist in beiden Fällen, wie auch in den anderen untersuchten Kooperationen, nicht eine ökumenische Ekklesiologie handlungsleitend, sondern eher eine grundsätzliche Wertschätzung ‚interkultureller Begegnung‘.

Eine Übereinstimmung, die in Partnerschaften und Kooperationen dagegen identifiziert werden konnte, ist die Perspektive der PCG-Akteurinnen auf Kirche und Glaube in Deutschland und die Attestierung eines Niedergangs und einer ‚spirituellen Ödnis‘ bzw. die Vorstellung, als erfolgreiche und spirituell starke Kirche die deutsche Situation positiv beeinflussen zu können. Zwar sind keine bzw. kaum Initiativen erkennbar, die einen solchen Einfluss in konkreten Interventionen geltend machen würden, stattdessen wird das Thema fast ausschließlich diskursiv verhandelt. Auch beziehen sich die Befragten dabei nicht auf die durch die Basler Missionare stattgefundene Evangelisierung Ghanas, sondern sprechen stattdessen eher von einer notwendigen „Erweckung“ Deutschlands, wie sie auch in der PCG von einigen Jahrzehnten stattgefunden hat. Dies stärkt die in Kapitel 2.2.4 dargestellte Position Heusers, wonach die allgemein angenommene Gleichsetzung von migrantisch-initiierten Kirchen und dem Topos der ‚Umkehrmission‘ unzutreffend ist und dem Missionsgedanken dieser Kirchen nicht gerecht wird. Nichtsdestoweniger spiegelt sich in der grundsätzlichen Haltung, die in den Interviews deutlich wurde, eine auch von den ghanaischen Theologen Bediako und Asamoah-Gyadu vertretene Auffassung, dass das Christentum des Südens, insbesondere das Afrikas und nach Asamoah-Gyadu noch konkreter das pentekostal-charismatische Christentum, die weltweite Kirche besonders bereichern und die ehemalige Vormachtstellung des Nordens obsolet machen kann und sollte. Anders als diese Theologen lassen die PCG-Akteurinnen in Partnerschaften und Kooperationen aber weniger die Auffassung erkennen, dass sie ein polyzentrisches Modell der einen universalen Kirche im Sinne eines weltweiten ‚Leibes Christi‘, dessen Glieder gleichermaßen aufeinander angewiesen sind, anstreben. Vielmehr gehen sie tatsächlich von einer Überlegenheit des Eigenen aus. In der Ausprägung des christlichen Glaubens und der Kirche in Deutschland können sie nur wenig Positives und Bereicherndes erkennen und

formulieren entsprechend als Ziel eine Übernahme von eigenen Glaubensinhalten und -praktiken durch die landeskirchlichen Gemeinden. Besonders hinsichtlich einer Theologie und Praxis der Geistausgießung sehen sie enorme Defizite in Deutschland und auch die als ‚langweilig‘ empfundene Gottesdienstpraxis erscheint ihnen mangelhaft. Eine ehemals vorherrschende Anerkennung der Kirchen Europas, die Missionare in alle Welt entsandten und auch die PCG gründeten, als Vorbild des Glaubens und der weltweiten Kirche ist hier nicht erkennbar, jedenfalls nicht in ihrer heutigen Gestalt. Vielmehr besteht ein starkes Selbstbewusstsein und ein Selbstverständnis als ‚die neuen Missionskirchen‘, die dem weltweiten Christentum viel zu geben und zu zeigen haben. Darin sind sich die befragten Mitglieder der PCG mit Bediako und Asamoah-Gyadu einig.

Die jeweiligen landeskirchlichen Akteurinnen erkennen grundsätzlich diese diagnostizierte Problematik im eigenen Kontext an, wobei dies vor allem die Formen des Glaubens und weniger die Inhalte betrifft und eine solche Anerkennung auch in den Partnerschaften stärker zu beobachten ist als in den Kooperationen. In beiden herrscht in jedem Fall Einigkeit darüber, dass der beobachtete Gemeinschaftssinn, sowie die ‚Lebhaftigkeit‘ und ‚Fröhlichkeit‘ der PCG-Gemeinden sehr beneidenswert sind und man selbst in diesen Bereichen Defizite hat. Teilweise besteht auch der Wunsch und die Vorstellung, davon lernen zu können. Aufklärungskritische Aspekte des kirchlichen und Glaubenslebens der PCG-Gemeinden, wie sie auch in den Theologien von Bediako und Asamoah-Gyadu im Zentrum stehen und etwa eine Verwobenheit von sakraler und säkularer sowie von Immanenz und Transzendenz implizieren, werden tendenziell eher kritisch gesehen, weswegen Vorstellungen von ‚Deliverance‘ oder eine eher wörtlich verstandene Bibelexegese weithin abgelehnt werden. Die landeskirchlichen Akteurinnen wollen der PCG keine überlegene Rolle im weltweiten Christentum zugestehen und besonders in den Kooperationen besteht teilweise explizit der Wunsch, die dominante Rolle – sowohl quantitativ als auch inhaltlich – beizubehalten. Exemplarisch sei hier je ein Interviewausschnitt aus Partnerschaften und Kooperationen von landeskirchlicher Seite zitiert. Zunächst aus den Partnerschaften:

Df: Gerade diese Spannung ist halt oft so mühsam, ne, dieses dieses Ungleichgewicht im finanziellen Bereich und diesen Anspruch, dass wir aber (1) ähm vom Selbstverständnis her sozusagen auf Augenhöhe miteinander reden wollen. Also dass wir eigentlich gerne ein Gleichgewicht haben, wo's finanziell so'n Ungleichgewicht drin ist.

Sf: ^{L aber das} Ungleichgewicht ist dann aber auf der inhaltlichen Ebene auch (2) also manchmal komm ich mir (2) mm defizitär betrachtet vor in geistlichen Dingen. Dann haben wir auf der einen Seite ein Übergewicht an finanziellen

Df: ^{L ja}

Sf: Möglichkeiten aber ein Untergewicht an Geistlichkeit oder so was. Ne? So.⁸⁵⁶

Und ein Beispiel aus den Kooperationen:

Pm: Einen anderen Unterschied seh ich auch in der Musik, weil das total unterschiedlich ist. Die rocken ja richtig ab. Das ist andererseits auch klasse, ich finde das auch nicht schlecht.

^{L ()}

Bf: ^{L das ist auch ein wichtiger Punkt wo eine gute Zusammenarbeit sein könnte, das war mir ja auch eben aufgefallen.}

Pm: ^{L ja Musik ist ja immer. Verbindet ja immer. Da findet man mal ein Stück, das man gemeinsam einübt. Ich weiß es nicht}

856 Vgl. Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Geldgeben‘.

Rf: ^L In Maßen, nicht in Massen.

Pm: ^L ja genau.

Rf: ^L also es darf nicht zu, es darf nicht überwiegen
und auch nicht fünfzig fünfzig sein, sondern es wird, das was wir als Wurzel haben, das sollten wir auch weiter pflegen.

Pm: ^L es darf nicht verschüttet werden, das ist schon richtig.⁸⁵⁷

Der in der Einleitung dieser Arbeit konstatierte ‚shift of gravity‘, das Erstarken des christlichen Selbstbewusstseins des Südens und die Schwierigkeiten, die Kirchen des Nordens mit diesen Veränderungen und diesem Anspruch haben, zeigen sich hier in exemplarischer Form.

Zu den praktischen Konzepten von Ökumene, wie sie in Kapitel 7.2.4 dargestellt wurden, kann festgestellt werden, dass die Vorstellung eines ‚ökumenischen Lernens‘ im Sinne einer ‚ökumenischen Existenz‘, wie sie der Generalsekretär des ÖRK Philip Potter 1983 angemahnt hat, in beiden Begegnungsfeldern kaum eine bzw. keine Rolle spielt. Die Kooperationen sind, wie auch schon die Studie von Bianca Dümling und der EKD-Text ‚Gemeinsam evangelisch!‘ erkennen lassen, auf das reine Kennen- und Verstehenlernen ausgerichtet – und eigentlich noch nicht mal das. Da ein Verständnis dieser Begegnungen als *ökumenische Begegnungen* bei den Involvierten fast vollständig fehlt, überrascht es nicht, dass Vorstellungen eines ökumenischen Lernens und einer gemeinsamen ökumenischen Existenz, die ein verbindendes Engagement in den Fokus nehmen würde – ob sozialetischer, evangelisatorischer oder sonstiger Ausrichtung – nicht beobachtet werden konnten. Dementsprechend wäre eine Umsetzung der Empfehlungen von Dümling und der EKD, die primär ein Wahrnehmen, ein Kennenlernen und ein Akzeptieren der Zusammengehörigkeit innerhalb der einen Kirche Gottes fokussieren, schon ein immenser Fortschritt.

In den Partnerschaften ist, entgegen ihrer geschichtlichen Verortung in Diskursen des ökumenischen Lernens, ein Bezug auf ein solches auch nur rudimentär zu erkennen. Zwar betonen diejenigen, die in den Partnerschaften aktiv sind, den starken Wunsch, voneinander zu lernen und das Gelernte auch im Eigenen umzusetzen, doch bezieht sich dies nicht bzw. nur zu geringen Teilen auf sozialetische Zusammenhänge, wie etwa „Rassismus, Krieg, Armut und Unterdrückung“, die im Text der EKD ‚Ökumenisches Lernen‘ von 1985 als zentrale Bereiche eben dieses Lernens konstatiert wurden. Stattdessen ist auch hier das gegenseitige Kennen- und Verstehenlernen im Zusammenhang einer ‚interkulturellen Begegnung‘ ausschlaggebend für das, was mit Lernen in der Regel gemeint ist. Dies beinhaltet zwar auch das Lernen im kirchlichen und spirituellen Sinne, doch nicht im Rahmen eines sozialetischen Engagements, das den Blick schärfen würde für „ökumenisch-missionarische Herausforderungen im eigenen Kontext“, wie es Lothar Bauerochse einfordert. Einige wenige formulieren zwar auch eine verstärkte Wahrnehmung von globalen Ungerechtigkeiten durch die Partnerschaftsarbeit, doch ist diese Perspektive keine dominante in den Partnerschaften, sondern eher eine ‚Randerscheinung‘ und bezeugt eher, dass diejenigen, die sich in den Partnerschaften engagieren, von vornherein einen solchen Blick schon mitbringen. Einzig die finanzielle Unterstützung des wirtschaftlich ärmeren ghanaischen Kontextes kann in diesem Sinne verstanden werden, doch wird auch dies weniger im Zusammenhang mit einem ökumenischen Lernen gesehen, sondern als diakonischer Akt, was sich auch etwa im dem Papier ‚Zum Umgang mit Spenden‘ der Partnerschaft Süd zeigt. Und auch wenn diese Unter-

857 Interview Kooperation Blau, KV, Passage ‚Wer und wie sind die und wir‘.

stützung als Teil eines umfassenden ökumenischen Lernens im Sinne eines Handelns für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verstanden wird, beschränkt sich diese Sichtweise so gut wie ausschließlich auf diesen Bereich des partnerschaftlichen Handelns. Auch die von Bauerochse eingeforderte Breitenwirkung der Partnerschaftsarbeit auf die gesamte Gemeinde, die dadurch eine „ökumenische Gemeindeerneuerung“ ermöglichen würde, wurde in den untersuchten Partnerschaften weder angestrebt noch umgesetzt. Die aus der Partnerschaft in Teilen resultierende Wirkung auf die Gesamtgemeinde kann eher als allgemeiner Gemeindeaufbau verstanden werden, der Gemeindeferne für mehr Engagement gewinnt und Partnerschaftsferne für den jeweils anderen Kontext interessiert, aber kein „Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit“ im eigenen Zusammenhang aus sich heraus bringt. Dies trifft in besonderer Weise auf die ghanaischen Partnerinnen zu, deren Interesse zwar auch ein Lernen im Allgemeinen ist, die aber auch sehr ‚handfeste‘ Motivationen erkennen lassen, wie die Unterstützung von bestimmten Projekten (zu denen auch etwa Kirchenbauten gehören, die schon Bauerochse als „entwicklungspolitisch nicht nachhaltig“ bezeichnet hat) oder die Reise nach Europa. Kirche als *missio dei*, wie sie auch im ÖRK-Text ‚Die Kirche‘ vertreten wird, kommt hier am ehesten noch in ihrem Aspekt als evangelisierende Kirche zum Tragen, da die ghanaischen Partnerinnen in dieser Hinsicht Handlungsbedarf in Deutschland erkennen. Im Sinne eines umfassenden sozialetischen Engagements wird ökumenische Gemeinschaft in den Partnerschaften nicht verstanden. Stattdessen wird hier ökumenische Praxis eher als allgemeine Beziehungsbildung angesehen, als das Sichtbarmachen der geglaubten Einheit und als Aufbau enger persönlicher Verbindungen zweier als voneinander getrennt verstandener Kontexte. Als Ziel kann deswegen eher die Verwirklichung von Kirche gemäß einer von Bediako als „experience of community“ beschriebenen Gemeinschaft identifiziert werden. Partnerschaft soll damit – idealerweise – das verkörpern, was Kirche demnach eigentlich im Kern ausmacht: Die Zusammengehörigkeit und enge Relationalität aller Menschen weltweit, die sich zu Jesus Christus als Sohn Gottes bekennen.

Die in den praktischen Ansätzen ökumenischer Partnerschaft allgemein vertretene Problematisierung der finanziellen Unterstützung ist auch in den Partnerschaften anzutreffen. Damit einhergeht eine Infragestellung der (ökonomischen) Machtverhältnisse. Eine umfassendere Beschäftigung mit Machtdynamiken, wie sie Eila Helander und Wilson Niwagila einfordern, ist nur in Ansätzen präsent. Dies wird in den folgenden Kapiteln näher ausgeführt.

Abschließend kann konstatiert werden, dass die in Kapitel 6.1 formulierte These, dass ökumenische Glaubensansätze für deutsch-ghanaische Begegnungen in der Kirche vor allem dann Relevanz entwickeln, wenn sie von vornherein gesetzt sind und somit schon die Aufnahme von Beziehung in der Annahme geschieht, es mit Geschwistern im Glauben zu tun zu haben, sich auch in der Zusammenschau der empirischen Ergebnisse mit theoretischen Ansätzen bestätigt hat. Sie kann allerdings insofern erweitert werden, als dass sich ebenso gezeigt hat, dass bestimmte Aspekte ökumenischer Ekklesiologie auch in solchen Fällen wenig Beachtung finden, bei denen dies der Fall ist, wohingegen andere Faktoren die Umsetzung entscheidend prägen können. So spielt weder das Abendmahl eine entscheidende Rolle in der Praxis noch die Idee eines ökumenischen Lernens im Sinne einer sozialetischen Grundlegung der Beziehung. Kulturelle und

machtpolitische Einflüsse auf den konkreten Kontext der Beziehung haben sich demgegenüber als äußerst relevant erwiesen.

8.2 Die Rolle der Andersartigkeit⁸⁵⁸ in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft

Betrachtet man die Art und Weise, wie Andersartigkeit in den untersuchten Begegnungsfeldern verhandelt wird, fällt zunächst auf, dass vor allem der relationale Charakter der ‚Fremdheit‘, wie ihn Waldenfels beschrieben hat, eine wichtige Rolle spielt. Andersartigkeit spielt sich hier im Rahmen von erlebter oder wie Waldenfels sagen würde, erfahrener Andersartigkeit, ab. Menschen begegnen einander, erleben ein bestimmtes Verhalten und hören von bestimmten Haltungen und Wertevorstellungen, die nicht ohne weiteres in ihre vertraute Ordnung eingepasst werden können. Dennoch können sie das Erlebte zu dieser Ordnung in Beziehung setzen. Es handelt sich gemäß der Einteilung von Waldenfels also um „strukturelle Fremdheit“, denn innerhalb dieser Erfahrungsräume werden Diskrepanzen zwischen den jeweiligen Ordnungen erlebt und das Eigene wird, wie Waldenfels sagt, „in Unruhe versetzt“ und gestört, während das Erlebte gleichzeitig in einem bestimmten Verhältnis zu dieser Ordnung steht, da bestimmte Kategorien genutzt werden, innerhalb derer ‚das Fremde‘ in seinem Verhältnis zum Eigenen durchaus Sinn ergibt. Solche Kategorien sind in den hier untersuchten Fällen zum Beispiel ‚Afrika‘ oder ‚Weiß‘. Diese Kategorien existieren dementsprechend nicht einfach für sich, sondern sind auf eine bestimmte Weise auf die eigene Ordnung bezogen, die in der Regel auch bestimmte Wertigkeiten in sich tragen. Das Andere wird also meist entweder positiv oder negativ zum Eigenen in Bezug gesetzt und löst bestimmte Reaktionen aus. In den untersuchten Fällen konnten sowohl gegenseitige positive Bezugnahmen beobachtet werden, etwa auf beobachtete Verhaltensweisen wie besondere Fröhlichkeit, intensive Spiritualität oder auf der anderen Seite Pünktlichkeit oder abstrakte Zuschreibungen wie „Fortschritt“. Dies ruft bei den beteiligten Personen bestimmte emotionale Reaktionen hervor, die Waldenfels ebenfalls beschreibt, etwa das Gefühl der Faszination oder der ‚Verlockung‘. Andererseits konnten aber auch negative Bezugnahmen beobachtet werden, wie etwa die Zuschreibung der Unpünktlichkeit oder der Unsauberkeit auf der einen und fehlende Spiritualität oder fehlender Familiensinn auf der anderen Seite. Solche negativ kategorisierten Eigenschaften wiederum rufen Irritationen und damit emotionale Reaktionen der Abwehr bzw. den Wunsch nach Änderung und Anpassung des Fremden an das

858 In der bisherigen Analyse der empirischen Daten wurde Andersartigkeit im Sinne von neutralem Anderssein benutzt. Eine Person oder eine Gruppe unterscheidet sich in gewisser Hinsicht von einer anderen und dem, was sie gewohnt ist. Die verschiedenen zu Rate gezogenen Theoretikerinnen benutzen dafür den Begriff des ‚Fremden‘ bzw. der ‚Fremdheit‘ um auf dieses Anderssein zu verweisen. Im Gegensatz dazu wurde in der Analyse der Daten ‚Fremdheit‘ im Sinne von irritierender, negativ konnotierter Andersartigkeit verwendet. Diese unterschiedliche Begriffsverwendung sollte im Folgenden beachtet werden. Zur Vereinfachung des Verständnisses wird der Begriff ‚Fremdheit‘ oder ‚das/der Fremde‘ im Folgenden in einfache Anführungszeichen gesetzt, wenn diese Begriffe im Sinne von neutraler Andersartigkeit oder der/das Andere benutzt werden. Ohne Anführungszeichen meinen sie die irritierende Fremdheit.

Eigene hervor. Hier zeigt sich jene Andersartigkeit, die in der Analyse der untersuchten Beziehungen als Fremdheit bezeichnet wurde.

Diese Ambivalenz der Bezugnahme, die Faszination und das Abstoßende der ‚Fremdheit‘, verdeutlicht die verschiedenen Dimensionen der Andersartigkeit, die in den ‚klassischen Soziologien des Fremden‘ von Simmel, Park und Schütz beschrieben werden und sich für den Umgang mit der erlebten Andersartigkeit als relevant erwiesen haben. ‚Der Fremde‘, der entweder territorial fremd ist, ethnisch bzw. kulturell als nicht zugehörig empfunden wird oder einer anderen Wissensordnung angehört, ist einerseits ein störender Fremdkörper, der aneckt und in das soziale System nicht eingebunden werden kann und/oder soll. Andererseits repräsentiert er Veränderung, Neues, steht auch für Ausbruch aus Tradition und Althergebrachtem und trägt so das Potential in sich, die Gesellschaft als Ganze zu erneuern und Befreiung aus alten Mustern zu bewirken. Die Ambivalenz, die dies auch für ‚den Fremden‘ bringt, wird durch die verschiedene Einschätzung des Umgangs mit dieser eigenen Andersartigkeit in einem ‚fremden‘ System deutlich, die Park und Schütz beschreiben. Bei Park ist ‚der Fremde‘ der Prototyp einer neuen Welt, ein „Weltbürger“, der an der Spitze einer neuen Gesellschaft von Kosmopoliten steht. Hier sei noch einmal das sehr positive, nahezu enthusiastische Bilde des ‚Fremden‘ dargestellt, welches Park zeichnet:

*„The marginal man is a personality type that arises at a time and a place where, out of the conflict of races and cultures, new societies, new people and cultures are coming into existence. The fate which condemns him to live, at the same time, in two worlds is the same which compels him to assume, in relation to the worlds in which he lives, the role of a cosmopolitan and a stranger. [...] Inevitably he becomes, relatively to his cultural milieu, the individual with the wider horizon, the keener intelligence, the more detached and rational viewpoint. [...] The marginal man is always relatively the more civilized human being.“*⁸⁵⁹

Bei Schütz hingegen ist ‚der Fremde‘ in der Rolle des „Bastards“ verhaftet, der dauerhaft unverstanden bleibt und dadurch psychisch instabil wird, solange er sich nicht anpasst.

In der Untersuchung der deutsch-ghanaischen Begegnungsfelder hat sich diese Ambivalenz als komplexes Geflecht aus positiver und negativer Bezugnahme auf beiden Seiten erwiesen. In den Partnerschaften muss zunächst, wie beschrieben, festgehalten werden, dass Andersartigkeit neben der ökumenischen Verbundenheit die beziehungsstrukturierende Grundbedingung darstellt, ohne die das Beziehungshandeln an sich keinen rechten Sinn mehr ergeben würde. Man begegnet sich, *weil* man verschieden ist. Darüber hinaus besteht auf deutscher Seite eine starke Faszination für den Kontext der Partnerinnen, insbesondere hinsichtlich wahrgenommener Eigenschaften wie „Fröhlichkeit“ und „Herzlichkeit“. Das Potential zur Änderung des Eigenen durch die Begegnung mit diesem ‚Fremden‘ wird durch den Begriff des Lernens ausgedrückt. Gleichzeitig werden diese Eigenschaften aber von verschiedenen negativen Einordnungen kontrastiert, die von so übergreifenden Zuschreibungen wie Armut und Hilfsbedürftigkeit bis zu sehr spezifischen Attribuierungen wie ‚unangemessenes/unhöfliches Telefonierverhalten‘ reichen. Hier steht eher das ‚Fremde‘ in seiner Eigenschaft als Störfaktor oder als ‚Zu Änderndes‘ im Vordergrund. Andersartigkeit steht hier also für beides: Als Träger von Innovation und gleichzeitig von Eigenschaften, die unerwünscht sind und zum Besseren, zum Eigenen hin verändert werden müssen. Umgekehrt stellt sich die Lage als ebenso gemischt

859 Park, R. E., Cultural Conflict, [1937] 1964, S. 375-376.

und ambivalent dar, denn auch die ghanaischen Partnerinnen verbinden mit ihren deutschen Counterparts als den Anderen sowohl positive, innovationsbringende Eigenschaften als auch negative. Grundsätzlich ist das Verhältnis aber durch die Annahme des gemeinsamen Glaubens als geteiltem Rahmen und als Basis, auf der die gegenseitige Bezugnahme stattfindet, geprägt. Es existiert die Vorstellung, dass es kein dominantes ‚System‘ gibt, in dem die eine oder die andere Gruppe als ‚fremd‘ gilt. Stattdessen ordnet man sich gegenseitig der einen Ordnung zu, der alle angehören: dem christlichen Glauben. Die wechselseitigen Besuche, die den jeweiligen Kontext der Begegnungen und damit auch das ‚Hausrecht‘ immer wieder neu bestimmen, verstärkt diese Annahme.

In den Kooperationen sind die Begegnungen durch die Grundsituation geprägt, die auch bei Simmel, Park und Schütz angenommen werden: Eine Gruppe von Personen gilt als ‚fremd‘ in einem ‚System‘, dem sie nicht als zugehörig angesehen wird und zwar in Bezug auf alle drei Dimensionen, die Simmel, Park und Schütz fokussieren: als territorial, ethnisch bzw. kulturell und als hinsichtlich ihrer Wissensordnung Andere. Hier zeigt sich zwar auch eine Gleichzeitigkeit von positiven und negativen Zuschreibungen und damit verknüpften Reaktionen auf beiden Seiten. Dennoch besteht eine starke Tendenz dazu, die PCG-Gemeinden vor allem über ihre Fremdheit im Sinne einer irritierenden Andersartigkeit zu kategorisieren. Zwar repräsentieren sie auch das Internationale, das „Völkerverbindende“ des Christentums und signalisieren der Gesellschaft nach Ansicht der landeskirchlichen Gemeinden die grundsätzliche Offenheit für Neues und für Heterogenität, wie im folgenden Zitat deutlich wird:

„Also was ich als Vorteil empfinde, dass ist das äh man hier im Grunde genommen den Beweis hat, dass das Christentum auch etwas Völkerverbindendes hat. Das hört nicht an der Grenze Europas auf, sondern das geht darüber hinaus. [...] Das ist auch etwas wo man sagt, wir stehen hier zu Offenheit und Toleranz. Wir reden als Christen nicht nur davon, sondern wir machen das auch, indem wir zulassen, dass eine fremde Kultur in gewisser Weise hier auch ein Stück zu Hause hat.“⁸⁶⁰

Der Wunsch nach Bewahrung des Eigenen und nach Anpassung der PCG-Gemeinden an diese ‚Kultur‘ steht aber weitaus mehr im Zentrum des Nachdenkens über diese ‚fremde‘ Gruppe. Entsprechend wird sie auch maßgeblich über ihr Anderssein definiert, so dass auch der gemeinsame christliche Glaube vornehmlich als anders wahrgenommen und auch die Gruppe an sich mehr über ihre Herkunft als über ihre Eigenschaft als christliche Gemeinde gesehen wird. ‚Das Fremde‘ als Störfaktor, der in die bestehende Ordnung „integriert“ werden muss, steht hier also im Fokus.

Die Frage stellt sich nun, durch was ‚das Fremde‘ in den untersuchten Beziehungen grundsätzlich konstituiert wird. Die Erörterung der verschiedenen Kulturkonzepte in Kapitel 7.1.3 lässt erkennen, dass die Befragten in ihrer Verwendung der Begriffe ‚Kultur‘, ‚Mentalität‘, ‚afrikanisch‘ oder ‚deutsch‘ jeweils von Zusammenhängen ausgehen, die sie sich als homogene, in sich geschlossene Entitäten vorstellen. Mit dieser Konzeptualisierung von ‚Kultur‘ geht auch die Zuschreibung bestimmter Verhaltensweisen, Wertevorstellungen, Traditionen und Sichtweisen einher, die als von allen Angehörigen dieser ‚kulturellen‘ Gruppe geteilt angesehen werden:

860 Interview landeskirchliche Gemeinde Blau, KV, Passage ‚Vorteil Weltoffenheit zeigen‘.

„Genau das ist auch’n typisch (1) afrikanisches Verhalten. Dass eigentlich dort nicht äh klar entschieden wird, sondern dass da immer die Gesprächsbereitschaft ‘ne große Rolle spielt und dass man eigentlich traditionell in afrikanischen Gesellschaften nicht klar formuliert und entscheidet.“⁸⁶¹

Abweichungen davon werden als bemerkenswerte Ausnahmen verstanden. Zwar gibt es auch vereinzelt Aussagen, die die Ausprägung individueller Charaktereigenschaften oder bestimmter Milieuzugehörigkeiten als Ursache für bestimmte Verhaltensweisen oder Sichtweisen diagnostizieren, doch besteht in beiden Untersuchungsfeldern die grundsätzliche Ansicht auf beiden Seiten, dass die jeweilige ‚Kultur‘ ausschlaggebend ist für das Sosein der (Kooperations-)Partnerinnen, wobei der hermeneutische Charakter des Begriffes ‚Kultur‘ in Bezug auf die ghanaischen Partnerinnen und Mitglieder der PCG-Gemeinden weitaus ausgeprägter ist. Dennoch wird grundsätzlich von allen ein Kennen und Verstehen dieser ‚Kultur‘ als entscheidend erachtet, um das Verhalten und Denken der ‚Anderen‘ angemessen deuten zu können. Da von allen befragten Gruppen auch immer wieder darauf verwiesen wurde, dass bestimmte Verhaltensweisen ins Eigene nicht übertragbar seien und ein Lernen im Sinne einer Aneignung deswegen nicht oder nur sehr eingeschränkt möglich sei, ist zumindest anteilig eine Vorstellung von ‚Kultur‘ zu beobachten, wie sie im Herder’schen Kugelmodell präsent ist: Die als in sich geschlossene Kugelsysteme vorgestellten ‚Kulturen‘ können nur das in sich aufnehmen, was ihnen ohnehin ähnlich und vertraut ist, alles andere bleibt als nicht integrierbar und fremd außen vor. Allerdings kann nicht davon gesprochen werden, dass ein solches Kugelmodell in allen Aspekten der Beziehungsaushandlungen präsent ist. So lässt die ausgesprochene Beziehungsorientierung und die Vorstellung der Zusammengehörigkeit im Glauben in den Partnerschaften eher ein homöostatisches Modell, wie es Sundermeier vertritt, erkennen. Zwar bestehen grundsätzliche Unterschiede und die ‚Kulturen‘ bleiben grundsätzlich als voneinander getrennt bestehen, doch werden sie als miteinander auf das Engste verbunden gedacht und der Fokus liegt auf den ‚Zellwänden‘, von denen Sundermeier spricht, also den Beziehungsfeldern, die sowohl das Eigene konstituieren als auch die Zusammengehörigkeit und Komplementarität der Zellen festschreiben. Auffällig ist dabei aber auch, dass enge persönliche Beziehungen, die von den Beteiligten als ‚Freundschaften‘ bezeichnet werden könnten, eher selten zustande kommen.⁸⁶² Dennoch verstehen sich die Gruppen als miteinander eng vernetzt und aufeinander angewiesen, auch wenn ihr jeweiliges ‚Sosein‘ als ‚deutsch‘ oder ‚ghanaisch‘, wie die Beteiligten es wahrnehmen, dadurch grundsätzlich wenig Änderung erfährt.

In den Kooperationen kann auch nicht in Absolutheit von einem Kugelmodell gesprochen werden; jedoch auch nicht von einem Zellenmodell, wie Sundermeier es voraussetzt, da die Angewiesenheit aufeinander und die Beziehung eher im Hintergrund der Verhältnisaushandlung steht. Stattdessen verweist der in den Kooperationen prominente Begriff der ‚Integration‘ auf die grundsätzliche Annahme der Veränderbarkeit von ‚Kulturen‘. Auffällig ist hier aber vor allem, dass diese Annahme der Veränderbarkeit vor allem für die PCG-Gemeinden gemacht wird. Besonders die landeskirchlichen Akteurinnen betonen die Notwendigkeit, dass die PCG-Gemeinden sich in bestimmter Hinsicht ändern sollten, etwa was bestimmte vermeintlich

861 Vgl. Interview Deutschland Süd 1, Passage ‚Unterschiedsbewältigung Fokus Homosexualität‘.

862 Wie dargestellt, fungiert der Begriff ‚Freundschaft‘ für die ghanaischen Partner eher als Synonym für Partnerschaft und nicht im Sinne eines engen persönlichen, emotionalen Verhältnisses. S. Kapitel 4.2.1.2 und 4.2.2.2.

‚kulturelle‘ Verhaltensweisen angeht (z.B. Ordnungs oder Lautstärke des Gottesdienstes) oder hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse und -nutzung. Hier besteht die Vorstellung einer Anpassung an die deutsche ‚Kultur‘. Diese wird aber als tendenziell unveränderlich angesehen und es wird auch nicht der Wunsch nach Veränderung geäußert, weswegen auch der Begriff des Lernens nicht prominent genutzt wird. Stattdessen besteht – im Gegenteil – eher der Wunsch, das Eigene trotz eines grundsätzlich angestrebten Austausches beizubehalten. Das hier vertretene Konzept von Integration deckt sich mit der Analyse der Sozial- und Erziehungswissenschaftlerin Viola Georgi, welches in Kapitel 7.1.5.2 dargestellt wurde: Integration als „Bring-schuld“⁸⁶³ derjenigen, die zu einer als homogen angenommenen Gesamtgruppe hinzukommen, den damit verbundenen „imaginierten etablierten gesellschaftlichen Konsens“⁸⁶⁴ zu übernehmen und sich an eine als allseits geteilt vorgestellte ‚Mentalität‘ anzupassen. Georgi betont, dass die Problematik, die dieses Modell mit sich bringt, darin bestehe, dass dies die Diversität sowohl der einen als auch der anderen Gruppe sowie die zwischen den Gruppen bestehenden Überschneidungen übersehe. Außerdem sei es in seiner hegemonialen Denkweise, die den Anpassungsbedarf nur auf der einen Seite verorte und Vielfalt eher problematisiere als wertschätze, zu kritisieren.

Auch PCG-Mitglieder selber sprechen nicht davon, dass die deutsche ‚Kultur‘ sich durch sie verändern könnte. Zwar sehen sie dies im Hinblick auf die kirchliche Situation als wünschenswert an, sind jedoch höchst skeptisch, ob Änderungen durch ihren Einfluss angesichts der ‚Mentalität‘ der Deutschen möglich sind. Ebenso sprechen die wenigsten aber auch explizit von einer Änderung des Eigenen. Auch hier besteht mehr der Wunsch nach Bewahrung der eigenen ‚Kultur‘. Dennoch ist in Aussagen wie „Wir sind Ghanaer in Deutschland“ oder im Wunsch, den Kindern einen angemessenen Ort in der deutschen Gesellschaft zukommen zu lassen, indem sie als Deutsche anerkannt werden aber auch ‚ghanaische‘ Aspekte von Identität pflegen können, die Idee der Veränderung und der Möglichkeit der Verflechtung verschiedener ‚Kulturen‘ präsent. Hier kommt am deutlichsten ein Konzept zum Vorschein, dass Yousefi und Braun als Interkulturalität bezeichnen, bei dem „das Eigene und das Andere ineinandergreifen, sich ergänzen, sich voneinander absetzen oder unterscheiden“⁸⁶⁵ und bei dem sowohl Divergenzen als auch Konvergenzen zwischen dem Eigenen und dem Anderen vorausgesetzt werden. Auch das Modell der Transkulturalität, wie es Welsch vertritt, scheint in diesen Aussagen hindurch, da von einer Verwobenheit von verschiedenen ‚kulturellen‘ Einflüssen ausgegangen wird, so dass ‚Kulturen‘ sich empirisch nicht mehr als klar abgrenzbar voneinander zeigen. Eine Perspektive auf die eigene Identität oder die der jeweiligen Gruppe der ‚Anderen‘ im Sinne einer Kontextualität, die die Vorstellung von ‚Kultur‘ transzendiert und vermehrt auch andere Faktoren wie den sozialen, ökonomischen oder politischen Hintergrund einbezieht, sowie die Vorstellung einer Verwobenheit dieser, wie sie Schilling sowie Nyíri und Breidenbach im Konzept der Transkontextualität vertreten, ist in den untersuchten Beziehungsfeldern nicht erkennbar. Ebenso offensichtlich ist, dass verschiedene Faktoren zur Beziehungslage beitragen, wie etwa gesellschaftspolitischer Status oder ökonomischer Hintergrund.

863 Georgi, V. B., *Integration, Diversity, Inklusion*, 2015, S. 26.

864 Ibid., S. 26.

865 Yousefi, H. R./Braun, I., *Interkulturalität*, 2011, S. 50.

Entsprechend können hier einige im Kapitel 7.1.4 dargestellte Dynamiken der Fremdbegegnung, wie sie die sozialpsychologische Forschung sowie die postkoloniale Theorie herausgearbeitet haben, erkannt werden. So ist die Aufteilung in In- und Outgroup in den untersuchten Begegnungsfeldern sehr prominent zu beobachten, die in diesen Fällen eben entlang der Linien ‚deutsch‘/‚europäisch‘ und ‚ghanaisch‘/‚afrikanisch‘ vorgenommen wird, sowie die Unterschiede, die diesbezüglich zwischen Partnerschaften und Kooperationen aufgrund ihrer verschiedenen Beziehungskonstellation bestehen. So spiegelt das in beiden Fällen tendenziell als homogen und abgeschlossen konzeptualisierte Kulturkonzept die Tendenz von Gruppen wider, im Vergleich von einer hohen Gleichförmigkeit des Eigenen und des Fremden auszugehen. Auch hat sich gezeigt, dass in den Kooperationen eine stärkere Tendenz zu beobachten ist, die jeweils andere Gruppe abzuwerten und in ihr ein feindseliges Gegenüber wahrzunehmen. Entsprechend besteht eine geringere Ausprägung, sich im Rahmen einer übergreifenden Kategorie, etwa dem Christentum, zuzuordnen, die die angenommene ‚kulturelle‘ Trennung zu transzendieren in der Lage wäre, wie dies in den Partnerschaften der Fall ist. Die Kooperation Gelb bildet hier allerdings eine Ausnahme, da die strukturelle Hineinnahme der PCG-Gemeinde in die landeskirchliche Gemeinde trotz fehlender ökumenischer Glaubensvorstellungen eine neue gemeinsame Kategorie entstehen ließ, mit der ein gemeinsamer Identifikationsrahmen geschaffen wurde. Grundsätzlich muss aber konstatiert werden, dass in den Kooperationen Distanz und Abgrenzung vorherrschen. Neben der weithin fehlenden Existenz einer gemeinsamen, gemeindeübergreifenden Kategorie besteht auch eine Konkurrenzsituation, die Morton Deutsch als einen wichtigen Faktor für die Entwicklung von Gruppenkonflikten identifiziert hat. Diese bezieht sich in diesem Fall einerseits auf das Feld Kirche und Glaube, auf dem sich die landeskirchlichen Gemeinden als Teil der historischen volksskirchlichen Landeskirchen als im Vorrecht sehen und die PCG-Gemeinden eine klare Überlegenheit ihrerseits postulieren. Die unterschiedlichen Zahlen an Gottesdienstteilnehmerinnen und die staatlich-gesellschaftlichen, ungleich verteilten Privilegien spielen in dieser Situation eine wichtige Rolle. Auf der anderen Seite besteht ein ‚Verteilungskampf‘ um die Ressource ‚Räume‘ und es stellt sich bisweilen die Frage, ob das ‚Hausrecht‘ bzw. das Recht als ‚Wohnsitzgemeinde‘ eher dazu berechtigt, über diese zu verfügen oder die höhere Zahl an kirchlich Engagierten und an Gruppentreffen. Des Weiteren sieht Deutsch die Existenz von sozialem Wandel als wichtigen Aspekt für die Entstehung von Konflikten und auch dies kann im deutschen landeskirchlichen Kontext konstatiert werden: Rückläufige Mitgliedszahlen, Reduzierung finanzieller Mittel und ein allgemeiner Verlust gesellschaftspolitischer Relevanz ist für das landeskirchliche Selbstbewusstsein eine Herausforderung. Da einige der landeskirchlichen Kooperationsgemeinden von genau diesen Faktoren erheblich betroffen sind und sich oftmals in einer prekären Situation sehen, kann dies ebenfalls als konfliktfördernd gewertet werden. Auf der anderen Seite befinden sich die PCG-Gemeinden und einige ihrer Mitglieder in ökonomisch und sozial höchst prekären Situationen, was zusätzlich zu Spannungen beitragen dürfte.

Eine wichtige Strategie, die von den Soziologen Fischer und Wiswede aufgezeigt wurde, um Intergruppenkonflikte zu minimieren, der direkte Kontakt zwischen den Mitgliedern der Gruppe, ist ebenfalls in den Partnerschaften – paradoxerweise – in stärkerem Maße vorhanden als in den Kooperationen. Zwar

könnte man davon ausgehen, dass aufgrund der räumlichen Nähe der Gemeinden mehr Kontakt bestünde, doch hat die Untersuchung gezeigt, dass die Begegnung auf wenige Individuen bzw. auf seltene und dann auf administrative Themen fokussierte Gelegenheiten beschränkt ist. Die Partnerschaftsbesuche hingegen bieten einen zusammenhängenden Zeitraum von mehreren Wochen, der intensiven Austausch in vielerlei Kontexten des Partnerlandes mit unterschiedlichen Menschen zulässt. Zwar werden meist auch hier kontroverse Gespräche ausgespart, doch ist eine intensivere Beziehungsbildung möglich – wenn auch nur im Zweijahrestakt. In den Kooperationen hingegen kommt es – wenn überhaupt – zu gemeinsamen Gottesdiensten und Festen, bei denen meist auch die Mitglieder der Gemeinden größtenteils getrennt voneinander agieren und nur vereinzelt intensive Gespräche zwischen Vertreterinnen den Gruppen zustande kommen. Auch der Charakter, sowie Planung und Durchführung der gemeinsamen Gottesdienste und Feste tragen die Tendenz in sich, Stereotype über die PCG-Mitglieder eher zu festigen, da diese als ‚Gäste‘ vor allem oberflächliche Beiträge leisten, wie etwa Gesänge, Tänze oder Speisen. Hier könnte die Frage gestellt werden, ob die These nach Bausinger, wonach solche exotisierenden Kontakte initiierende Wirkung für einen tieferen und differenzierteren Austausch haben können, in diesem Zusammenhang verfängt. Die Kontakthypothese nach Fischer und Wiswede verlangt dagegen, dass die Begegnung über einen solch rudimentären Kontakt hinausgeht, soll er zur Überwindung von Intergruppenkonflikten dienen. Dazu gehört etwa die (erfolgreiche) gemeinsame Bewältigung einer Aufgabe mit klarer Aufgabenverteilung (was im Falle der Partnerschaften durch die gemeinsame Projektarbeit gegeben ist – auch wenn diese in anderer Hinsicht zu problematisieren ist), sowie die Begegnung von ‚typischen‘ Vertreterinnen der jeweiligen Gruppen und der intensive Austausch, am besten über bestehende Vorurteile. Letzteres konnte auch in den Partnerschaften nicht festgestellt werden, doch die Begegnung von ‚typischen‘ Gruppenvertreterinnen ist in diesen durch die Besuchsreisen, die in der Regel das Kennenlernen von allen möglichen Zusammenhängen des Besuchslandes beinhalten, quasi garantiert. In den Kooperationen dagegen werden Absprachen auf PCG-Seite meist durch Personen getätigt, die häufig als ‚Brücken‘ zwischen den Gemeinden angesehen werden, da sie schon lange Zeit in Deutschland leben, sehr gut Deutsch sprechen und teilweise auch in landeskirchlichen Zusammenhängen aktiv sind. Im Hinblick auf die Erkenntnisse, die Fischer und Wiswede geliefert haben, kann angenommen werden, dass diese Personen zwar die Kommunikation erleichtern, aber weniger gut in der Lage sind, auf landeskirchlicher Seite Vorurteile abzubauen, da sie als Ausnahmen unter den PCG-Gemeinden angenommen werden. Dies würde auch erklären, warum die landeskirchlichen Akteurinnen in den Kooperationen dazu neigen, das Verhalten der Gesamtgruppe der PCG als teilweise oder sogar überwiegend problematisch zu betrachten, während über Einzelpersonen eher Positives und Erfreuliches berichtet wird.⁸⁶⁶

Als letzten Faktor, der Intergruppenkonflikte begünstigt, nennt Morton Deutsch die Existenz von Überlegenheitsvorstellungen der einen Gruppe über die andere. In diesem Zusammenhang spielen Stereotypisierungen, Veränderungsprozesse, Vorurteile, Rassismus und Exotismus eine wichtige Rolle. Wie im Ka-

866 Dümling hält dagegen gerade die Brückenfunktion von „*Interkulturell kompetenten Kontaktpersonen*“ (Dümling, B., *Migrationskirchen in Deutschland*, 2011, S. 265) für einen wichtigen Faktor der positiven Beziehungsbildung. Hier stellt sich eine Frage der Priorisierung: Steht die reibungslose Kommunikation im Vordergrund oder der Abbau von Vorurteilen. Dies kann an der dieser Stelle nicht letztgültig bewertet werden.

pitel 7.1.4 dargestellt wurde, herrscht besonders über Afrika ein breiter, gesellschaftsübergreifender Diskurs vor, der den Kontinent überhaupt erst als ‚kulturell‘ homogenen Raum schuf und als einem aufgeklärten, fortschrittlichen Europa unterlegen konzeptualisierte, wie Mudimbe und Mbembe eindrücklich darlegen. Auch diejenigen, die solchen Prozessen unterzogen wurden, haben im Laufe der Geschichte diese Identitätskonstruktionen des höherwertigen Europas mit seinen weißen Bewohnerinnen und des minderwertigen Afrikas, dessen schwarze Einwohnerinnen als unterentwickelte aber fröhliche Menschen konstruiert wurden, übernommen. Dies führte sogar zu eigenen Essentialisierungen dessen, was ‚afrikanisch‘ ist, durch Denker wie etwa Aimé Césaire. Auch beinhaltete es von Anfang an auch augenscheinlich positive Attribuierungen, die die Abenteuerlust und das Verlangen nach ‚Ursprünglichkeit‘ der Europäerinnen weckte, aber gleichzeitig den Kontrast zu einem aufgeklärten, naturwissenschaftlichen, fortschrittlichen Bild Europas nur weiter vergrößerte.

In beiden Begegnungsfeldern ist dieser ‚ideologische‘ Diskurs, wie Scherschel ihn bezeichnet und auf allen gesellschaftlichen Ebenen als gegeben ansieht, präsent. In diesen Zusammenhang gehört auch die Beobachtung, dass der Begriff ‚Kultur‘ weitaus häufiger zur Beschreibung dessen herangezogen wird, was von den Beteiligten als ‚ghanaisch‘ oder ‚afrikanisch‘ eingeordnet wird. Dies kann als Beispiel dafür dienen, wie Prozesse der VerÄnderung, wie sie in Kapitel 7.1.4.2 erörtert wurden, sich auch in den untersuchten Beziehungen wiederfinden. So führen auch die benutzten Kategorien und Attribuierungen auf PCG- und auf landeskirchlicher Seite einen solchen hierarchisierten Diskurs fort und lassen die drei von Scherschel zur Identifizierung dieses Diskurses genannten Aspekte Gruppenkonstruktion, Naturalisierung und Herabwürdigung erkennen. Dies wird etwa im folgenden Zitat deutlich:

„[Mir fällt auf] dass sie immer eine gewisse Fröhlichkeit und Zufriedenheit ausstrahlen, ähm und die insbesondere deswegen bemerkenswert ist, weil sie halt eben so ganz andere Lebensumstände haben, die wir also in vergleichbarer Situation weiß ich nicht, ob wir da so fröhlich und zufrieden wären, ähm gibt auch so hab ich so festgestellt, es gibt so eine gewisse Gelassenheit bei dem einen oder andern [...] ihnen ist auch durchaus ein gewisser persönlicher Stolz eigen. [...] Also es ist jetzt nicht so, ich würd jetzt nicht sagen, dass die sich uns gegenüber immer so als die Underdogs äh fühlen oder verhalten. Sondern die haben schon so ihren persönlichen Stolz, ihren Nationalstolz, ähm und ich denke, dass sie sich auch als eine Nation empfinden, die sicherlich noch aufm Weg ist, der noch weit ist, den sie gehen müssen, um gewisse Dinge zu erreichen, aber sie wollen diese Wege gehen. Und ähm ja und also was mich immer so erstaunt hat, wenn die hierherkommen, was ja wirklich für viele’n Kulturschock ist, aber mit welchen äh in wenigen Tagen einem gewissen Selbstverständnis die mit manchen Dingen hier umgehen. Wo sie auch keine große Scheu zeigen, sondern ja das wird dann so hingenommen und es wird es wird irgendwie man findet sich hier zurecht, manchmal denk ich besser als wir, wenn wir dort sind. [...] Also ich hab ne positive Wahrnehmung aber [...] man muss ganz vorsichtig sein, dass äh das ist ein kleines Fenster, was wir erleben wenn wir dort’n Besuch machen und wie sie hier uns begegnen und es bezieht sich auch auf keine große Gruppe Menschen. Wir sind ja immer nur konzentriert auf die Gemeinde. Auch wenn wir da sind.“⁸⁶⁷

Zum einen wird hier grundsätzlich die Aufteilung in die jeweiligen Gruppen vorausgesetzt, wie sie auch in den allermeisten anderen Aussagen deutlich wird und die grundsätzliche Konstruktion der Partnerschaft voraussetzt, zum anderen werden dieser ‚anderen‘ Gruppe bestimmte Verhaltensweise in essentialisierender Form zugeschrieben (Fröhlichkeit, Zufriedenheit). Und zusätzlich wird trotz der scheinbar positiven Darstellung dessen, was die Partnerinnen nach der Aussage der hier sprechenden Person ausmacht, erkennbar, dass diese erst auf der Annahme einer eigenen Überlegenheit und Fortschrittlichkeit Sinn ergeben. Der

867 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Sicht auf die Partnerinnen‘.

„Weg“, den die Partnerinnen mit ihrem Land noch gehen müssen, wurde offensichtlich im eigenen Kontext schon längst zurückgelegt und die Anpassungsfähigkeit ist deswegen so erstaunlich, weil sie den Anschein macht, dass sie größer ist als die eigene.

Dennoch ist in den Partnerschaften ein stark ausgeprägter Wunsch vorhanden, sich mit der Hinterfragung solcher Zuschreibung zu beschäftigen, was immer wieder in den Interviews deutlich wurde. So wurde auch häufig betont, dass die Unterschiede geringer seien, als man gemeinhin annehmen würde und man im Grund ja ‚gleich‘ sei und viele Verhaltensweisen ähnlich seien. Auch wird die in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder deutlich werdende Hierarchisierung von ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ sowie ‚Europa‘ und ‚Afrika‘ oftmals wahrgenommen und als unangemessen bezeichnet. Auf ghanaischer Seite findet dies vor allem durch Involvierte statt, die einen hohen Grad an formeller Bildung besitzen und/oder intensiven Kontakt mit europäischen oder nordamerikanischen Zusammenhängen hatten. Auf deutscher Seite sind die Mitglieder der Partnerschaftsausschüsse die Protagonistinnen einer solchen Kritik:

„Was für mich ähm damals das große Pro- ja Problem schon was einerseits natürlich wunderschön war, ist dass wir ja als weiße Gäste aus Deutschland sehr besonders behandelt wurden. [...] Das ist glaub ich wirklich ehrlich gemeint, diese Wahnsinnsfreude. Und dieser Stolz die Weißen mal berührt haben zu dürfen oder womöglich die Kinder von ‘nem weißen Pfarrer getauft taufen zu lassen. Ähm das fand ich sehr beschämend. Also ich konnte das damals nicht so so ähn so hinnehmen einfach. Sondern ich hab immer gedacht weshalb denn zu uns nach jetzt hier auch wenn die die ghanaischen Pfarrer kommen, es käme doch niemand auf die Idee, dass jetzt auf einmal zwanzig Kinder [...] gebracht werden, um getauft zu werden von diesem Afrikaner. Wär ja auch mal was Besonderes, aber kämen wir nie auf die Idee.“⁸⁶⁸

Solche Bestrebungen der Dekonstruktion sind auf landeskirchlicher Seite in den Kooperationen so gut wie nicht vorhanden. Die wahrgenommene Diskrepanz und Hierarchisierung ist tendenziell stärker ausgeprägt. Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür liefert folgendes Zitat:

„Für die ist das [Homosexualität, CE] ein riesen Problem in Ghana. Weil da gibt’s auch noch, was weiß ich, () wahrscheinlich sogar verboten, hab mich nicht so damit befasst, und zumindest wird’s innerhalb der PCG total abgelehnt und dann sind ja diese ganzen Machogesellschaften ob das in Südamerika ist oder in Afrika, wo Mann und Frau noch ganz andere, wo’s da ganz andere Stellenwerte gibt, ja? Da wird das auch noch mal ganz anders bewertet, ja? Ich finde, müssen die sich mit klarwerden. Ich kann mich da nicht mit auseinandersetzen ja? Ich kann schon, wenn mich jemand fragt, aber die tun mir leid, wenn sie so Probleme haben, ja? Als dass ich sage, ihr seid halt arme Menschen wenn ihr noch nicht auf dem Stand seid. Das sag ich nicht, ich sag’s jetzt hier. Ich denk, man hat ja auch Gefühl und ich sag’s mal ganz hart, weil das war ja Australien wenn man denkt, was die mit den Aborigines gemacht haben, die ja praktisch vor hundert Jahr aus der Steinzeit in unsere Zeit gezogen worden sind, das geht nicht. Evolution ist auch was, was passiert, und wenn wir, ist ja auch in Afrika schon meine Einstellung, wenn überall wo wir () wo wir uns mit unserer Moderne eingemischt haben, ist schief gegangen. Ja? Also ich wüsste jetzt nicht, wo’s gut gegangen ist. Ob das in Afghanistan, die sind auf andere auf anderer Entwicklungsstufe und auf der waren wir auch. Und dass das andere irgendwie schneller, ob das gut ist, das sei mal dahin, das ist anders gegangen, ja? Und jetzt will die ganze Menschheit auf einmal auf eine Entwicklungsstufe bringen, das geht einfach, also ich zweifle es vielleicht zu sehr an.“⁸⁶⁹

Die hier prominent vertretene Vorstellung der Entwicklung, die sogar als ‚Evolution‘ bezeichnet und damit in quasi biologistischer Weise die Essentialisierung der Unterschiedlichkeit zementiert, prägt große Teile der Verhältnisbestimmung, wobei auffällig ist, dass die Gruppe, die dieses Paradigma am wenigsten mitträgt, die PCG-Gemeinden in Deutschland sind. Positive Attribuierungen des ‚Deutschen‘ und eine Entwicklungsbedürftigkeit des Eigenen sind hier wenig präsent. Es ist anzunehmen, dass dies im Zusammenhang mit ei-

868 Interview Deutschland Nord 1, Passage ‚Sicht auf die Partnerinnen‘.

869 Interview landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1, Passage ‚Homosexualitätsbeschluss‘.

ner größeren Sensibilisierung in Bezug auf rassistische Dynamiken steht, die durch die jahrelange Konfrontation mit eben diesen in einem mehrheitlich ‚weißen‘ Kontext entstanden ist. Die teilweise sehr kritischen Berichte über Möglichkeiten und Hindernisse der Etablierung der Kinder in der deutschen Gesellschaft lassen darauf schließen.

Auch die Praxis der finanziellen Unterstützung in den Partnerschaften muss in diesem Zusammenhang gesehen werden. Zwar betonen die deutschen Partnerinnen in den darauf bezogenen Texten und Aussagen die angestrebte Gleichberechtigung und die gegenseitige Rechenschaftspflicht, gleichzeitig besteht aber auch ein Bewusstsein für ein Fehlen eben dieser. Dabei stellt sich weniger die Aufteilung in Nehmende und Gebende als problematisch dar, als vielmehr die Bedingungshaftigkeit, die mit dieser Dynamik verknüpft wird. Trotz einer teilweise bestehenden Sichtweise, dass es zu einem Verständnis als Geschwister im Glauben dazugehört, Ressourcen zu teilen, werden die Gelder der deutschen Partnerinnen als ‚Hilfe‘, ‚Spende‘ oder als ‚Unterstützung‘ angesehen, die man aufgrund einer Haltung der Nächstenliebe bereit ist zu geben. Eine Perspektive der ungleichen Verteilung von Ressourcen als Folge strukturell und historisch bedingter Ungerechtigkeit und Ausbeutung wird nicht oder nur in Ansätzen deutlich. Aus diesem Grund bleibt die Ansicht bestehen, allein darüber entscheiden zu können ob, wie und für was diese Gelder gegeben werden, während die ghanaischen Partnerinnen in einer passiven Rolle des Antragstellens, Empfangens, Umsetzens und Rechenschaftgebens gebunden bleiben. Die dadurch entstehende Beziehungsdynamik wird zwar problematisiert, doch bestehen wenige Ansätze zu einer grundsätzlichen Hinterfragung der Verteilung von Handlungsmacht in diesem Bereich – weder auf ghanaischer noch auf deutscher Seite. Als sehr positive und dem entgegenstehende Praxis kann die in der Partnerschaft Nord vor Kurzem eingeführte Änderung betrachtet werden, nach der Gelder nicht mehr projektgebunden, sondern pauschal an die ghanaischen Partnerinnen gegeben werden. Allerdings drückt sich der damit verbundene Ansatz eines bedingungslosen Teilens von Ressourcen nicht in der Haltung aus, die in den Interviews zu Geldgaben vertreten wird. Als ein hegemonialer Gegendiskurs gegen diese Haltung der konditionalen Geldgabe könnte der Anspruch der Führungsrolle im Bereich Kirche und Glaube, der von den ghanaischen Partnerinnen beansprucht wird, betrachtet werden. In Bezug auf die von Fischer und Wiswede benannten Strategien zur Konfliktbewältigung könnte dies als eine Strategie der ‚sozialen Kreativität‘ bezeichnet werden, da dabei eine andere Dimension sozialer Realität als Diskursfeld eröffnet wird, auf dem Vormachtstellungen neu ausgehandelt werden. Ob dies erfolgreich sein kann, hängt auch davon ab, ob die deutschen Partnerinnen diese Überlegenheit anerkennen und sich mit der Rolle der ‚Nehmerinnen‘ identifizieren können. Im Moment ist dies noch nicht erkennbar.

Im Hinblick auf die Frage, inwieweit praktische Konzepte des Fremdverstehens und -lernens in den untersuchten deutsch-ghanaischen Beziehungsfeldern präsent sind, kann festgestellt werden, dass in beiden Feldern unterschiedliche ‚Stadien‘ der Modelle von Sundermeier und Bennett identifiziert werden können. So finden sich in Partnerschaften und Kooperationen Haltungen, die den beschriebenen Phasen des ‚Ethnozentrismus‘ nach Bennett zugeschrieben werden, wenn etwa eine (implizite oder explizite) Höherwertung der eigenen ‚Kultur‘ angenommen wird. Auch die Aussage der deutschen Beteiligten in den Part-

nerschaften, dass man sich im Grunde doch mehr gleiche als dass man sich unterscheide, könnte im Rahmen der ‚ethnozentristischen‘ Phase der ‚Minimierung der Differenz‘ gedeutet werden, da in ihr keine explizite Reflexion über bestehende Unterschiede, insbesondere hinsichtlich der zur Verfügung stehenden Privilegien, enthalten zu sein scheint. Gleichmaßen sind aber auch teilweise Aspekte der ‚ethnorelativistischen‘ Phasen nach Bennett wiederzufinden, etwa wenn grundsätzlich davon gesprochen wird, dass Andersartigkeit etwas positives ist. Gerade die PCG-Akteurinnen der Kooperationen zeigen auch Haltungen und Verhaltensweisen, die auf eine erfolgreiche ‚Integration von Differenz‘, wie Bennett die letzte Phase seines Modells bezeichnet, schließen lassen. Ebenso sind die verschiedenen Phasen nach Sundermeier in den Beziehungen erkennbar, so etwa die ‚Phänomenebene‘, die in einer Haltung der ‚Epoché‘, also der nichtwertenden Wahrnehmung von Differenz aus der Distanz besteht. Gerade in den Partnerschaften scheint dies aber nicht den Anfang des Verstehensprozess zu markieren, sondern eher das Ergebnis von erheblicher Reflexion und Dekonstruktion von Wertungen widerzuspiegeln. Eine ‚Relevanzebene‘, die aus „tiefem Respekt“ herrührt und ‚Konvivenz‘ ermöglicht, scheint hier vor allem in Situationen des gemeinsamen Gottesdienstes präsent zu sein. Auf der Ebene des Lernens und besonders im Bereich der Hilfe, den anderen bei den Pfeilern der Sundermeier’schen Konvivenz, sind problematische Haltungen der Überlegenheit und (teilweise unbewusste) Vormachtansprüche dagegen in den Partnerschaften so präsent, dass von einer tatsächlichen Konvivenz im Sinne eines „Zusammenlebens, bei dem jeder er selbst bleiben kann, niemand vereinahmt wird und dennoch ein Austausch stattfindet, der die Würde des anderen respektiert und stärkt“⁸⁷⁰ nicht gesprochen werden kann. In den Kooperationen ist von einer Differenzhermeneutik nach Sundermeier’scher Vorstellung und der Verwirklichung der unterschiedlichen Ebenen insgesamt so wenig zu erkennen, dass diese zur Deutung der Beziehungsdynamik im Grunde nichts austrägt. In Bezug auf das Bennett’sche Modell kann dagegen festgestellt werden, dass die Partnerschaften eher Phasen des ‚Ethnorelativismus‘ aufzeigen, die Kooperationen dagegen Phasen des ‚Ethozentrismus‘. Explizite Reflexionsprozesse der verschiedenen strukturell veranlagten Privilegien und Machtkonstellationen, wie sie das Antibias-Modell nach Derman-Sparks beinhaltet, sind in den untersuchten Begegnungsfeldern nicht beobachtet worden.

Abschließend kann die in Kapitel 6.2 formulierte These bestätigt werden, nach der Andersartigkeit, die geographisch und inhaltlich als fern erlebt wird, eher interessant und wertvoll erscheint, wie es größtenteils in den Partnerschaften der Fall ist. Andersartigkeit, die jedoch den eigenen Nahbereich tangiert und so in der Lage ist, das eigene Denken und Handeln zu beeinflussen, entfaltet eher das Potential als Fremdheit (im Sinne von irritierender Andersartigkeit) zu stören. Die ist besonders in Kooperationen zu beobachten. In beiden Untersuchungen hat sich gezeigt, dass eine solche Fremdheit nur durch ein umfassendes Wissen um Kontextualität angemessen eingeordnet und neutralisiert werden kann. Diese These kann insofern erweitert werden, als dass dieses ‚Näherkommen‘ insbesondere dann eine Rolle spielt, wenn die Andersartigkeit sich in ‚meinem Kontext‘ entfaltet und insofern in Konkurrenz zu mir tritt und meine eigenen Hoheitsrechte infrage stellt, weswegen Irritation bei den Kooperationen ein zentrales Thema ist. Die Annahme eines

870 Sundermeier, T., *Den Fremden verstehen*, 1996, S. 183.

gemeinsamen Rahmens, der alle Beteiligten von vornherein umfasst, wie etwa der gemeinsame Glaube, reduziert das Gefühl der Fremdheit dagegen. Aus diesem Grunde, werden Unterschiedlichkeiten in den Partnerschaften weniger als irritierende Fremdheit denn als wertvolle Andersartigkeit verstanden. Ein umfassendes Wissen um Kontextualität kann vor allem durch einen ‚intensiven Kontakt‘ im Sinne von Fischer und Wiswede erzeugt werden, was ebenfalls – paradoxerweise – eher in Partnerschaften der Fall ist. Des Weiteren muss die These auch durch den entscheidenden Aspekt ergänzt werden, dass eine solche Fremdheit im Zusammenhang mit deutsch-ghanaischen Kontakten auch mit ungleichen Machtverhältnissen und Hierarchisierungen einhergeht, die durch einen ideologischen Diskurs des Rassismus Breitenwirkung entfalten. Dies ist sowohl in Beziehungen von Partnerschaften und Kooperationen zu beobachten, da diese beide von einem solchen Diskurs geprägt sind. Eine Dekonstruktion scheint dabei ebenfalls durch einen solchen ‚intensiven‘ Kontakt sowie durch die Annahme einer gemeinsamen Kategorie, in die beide Gruppen eingeordnet werden können, möglich zu werden. Entsprechend war eine solche nur in den Partnerschaften in Ansätzen vorhanden. Es ist davon auszugehen, dass Sensibilisierungsansätze wie die des Anti-Bias einen solchen Prozess erheblich unterstützen würden.

8.3 Die Rolle der Gastfreundschaft in Partnerschaften und Kooperationen im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft

Die beziehungsstrukturierende Funktion der Gastfreundschaft wirkt sich in den beiden Untersuchungsfeldern sehr unterschiedlich aus, was vor allem in den verschiedenen Ausgangssituationen und daraus folgenden Umsetzungen des Konzeptes von Gastfreundschaft begründet liegt. Wie in Kapitel 7.1.5 dargestellt wurde, ist Gastfreundschaft ein gesellschaftsübergreifendes Konzept, durch welches dem ‚Fremden‘ ein Platz zugesprochen wird, der ihm eigentlich nicht zusteht, da er als potentielle Bedrohung und Feind gilt. Das ihm zugestandene Gastrecht weist ihm einen Raum im Sinne eines ‚dritten Ortes‘ zu, in dem Regeln gelten, die weder den alltäglichen Formen des Umgangs seiner noch denen der aufnehmenden Gesellschaft entsprechen, sondern mittels bestimmter Rituale und für einen begrenzten Zeitraum eine Aufnahme in einem neuen Kontext ermöglichen. Diese Regeln beinhalten einerseits eine ‚Heiligkeit‘ des Gastes, die dessen Schutz und die Verpflichtung zur Versorgung des Gastes mit sich bringt, aber andererseits auch die Einschränkung von dessen Handlungsmöglichkeit und die völlige Angewiesenheit des Gastes von der Gewährung dieser Rechte durch die Gastgeberinnen. Die zeitliche Begrenzung dieses Gastrechtes bringt es mit sich, dass der Gast nach einer bestimmten Frist gehen muss oder seine Rechte verliert und diese entweder durch Geldzahlungen (im Sinne eines ‚Mieters‘) oder durch die ‚Integration‘ in die neue Gesellschaft inklusive Annahme der mit dieser verbundenen Regeln zurückgewinnt. Wobei diese Rechte dann nicht mehr dem Gastrecht entsprechen, sondern neu konstituiert werden.

In den beiden Begegnungsfeldern deutsch-ghanaischer Beziehungen ist jeweils ein klarer Fokus in der Umsetzung dieses Gastrechtes erkennbar: Beim partnerschaftlichen Gastrecht während der jeweiligen Besuchsreisen steht vor allem die ‚Heiligung‘ des Gastes und dessen Schutz und Versorgung an zentraler

Stelle. Dazu gehört auch der Austausch von Geschenken. Angesichts der Beschreibung der sozialen Funktion der ‚Gabe‘ nach Marcel Mauss wird zusätzlich klar, dass es bei diesen Begegnungen darum geht, die Verbundenheit der beiden Gruppen bei einer gleichzeitig bestehenbleibenden Getrenntheit auszuhandeln. Sundermeier drückt dies auch durch den Begriff der ‚Objektivierung der Fremdheit‘ aus, welche durch die Struktur der Gastfreundschaft erreicht wird. Andersartigkeit kann so in das Eigene integriert werden, ohne dass diese assimiliert werden muss oder bedrohlich wird. Gastfreundschaft ist also nicht das gleiche wie Integration oder Inklusion, sondern trägt es in sich, dass Verbundenheit und Trennung, Begegnung und Schutz des Eigenen gleichzeitig möglich werden. Auch die alternierende Struktur der Gastfreundschaft bei den partnerschaftlichen Besuchsreisen und der dadurch bedingte ständige Wechsel der Rolle und der Handlungsmacht begünstigt diese Gleichzeitigkeit von Einheit und Verschiedenheit und bewirkt so ein Gleichgewicht zwischen den Partnerinnen, welches eben auch im beständigen Austausch von Geschenken seinen Ausdruck findet. Die dadurch zustande kommende Verflochtenheit der Gruppen miteinander, die stetige Notwendigkeit des Ausgleiches der einander erbrachten Ehrerweise in Gastfreundschaft und Gabe, erzeugt in der Beziehung ein Gleichgewicht, welches auch in der Verquickung von unaufkündbarer Gemeinschaft im Glauben und ebenso grundsätzlich bestehender ‚kultureller‘ Getrenntheit zu Tage tritt. In Form der finanziellen Unterstützung, die – wie gesehen – teilweise problematisch ist und sich hierarchisierend auswirkt, zeigt sich die Relevanz der von Theo Ahrens in seinen Ausführungen zur Gabe im ökumenischen, kirchlichen Kontext angemahnten gleichberechtigten Aushandlung der gemeinsamen Spielregeln. Da diese in den Partnerschaften – maßgeblich auch strukturell bedingt – überwiegend von den deutschen Partnerinnen bestimmt werden, wirkt sich die ‚Gabe‘ in den Partnerschaften trotz gegenteiliger Intention oftmals entgegen einer angestrebten Gleichberechtigung der Partnerinnen aus.

In den Kooperationen steht die Begrenzung der Handlungsmacht der Gäste und die Angewiesenheit auf die Zugeständnisse der Gastgeberinnen im Vordergrund der Umsetzung des Gastrechtes. Da hier die zeitliche Begrenzung des Gastrechtes nicht gegeben ist, die PCG-Gemeinde also quasi zu ‚Dauergästen‘ werden, kann hier auch nicht mehr sinnvoll von einem Konzept von Gastfreundschaft im klassischen, dargestellten Sinne gesprochen werden. Dazu passt auch die Tatsache, dass es keinen Austausch von Geschenken gibt und diese entsprechend keine Rolle für das Verhältnis spielen. Die von Theo Ahrens skizzierten Chancen der Verwirklichung einer christlichen „Kultur des Lebens“ im Nahbereich, also zwischen lokal interagierenden Gemeinden wie sie in den untersuchten Kooperationen ja im Grunde gegeben sind, die sich vor allem in gegenseitigen Liebe und Anerkenntnis der Person in Form von freien Geschenken verwirklicht wird, konnte nicht beobachtet werden. Vielmehr wird deutlich, dass in den meisten untersuchten Fällen nur Ansätze einer von Ahrens eingeforderten Solidarität, die sich in reziproken Gaben zeigt, zu erkennen ist und eine darüber hinausreichende Logik des Lebens, die sich an einem *sola gratia* der Menschwerdung Gottes orientiert, nicht besteht. Stattdessen handelt es sich bei den Kooperationsbeziehungen um eine Hybridform des Gastrechtes, des Mietrechtes (der Gast wird nach Ablauf der Frist zum zahlenden Fremden) und der Idee der Integration handelt. Zusätzlich spielen auch Vorstellung eines diakonischen Verhältnisses eine Rolle, was

durch die Motivationslage der landeskirchlichen Gemeinden (s. Kapitel 5.2.1.2) ersichtlich wurde sowie durch das Verständnis der PCG-Zahlungen an die landeskirchliche Gemeinde als ‚Aufwandsentschädigung‘. Die Rollenverteilung ist also – im Gegensatz zur klaren alternierenden Form in den Partnerschaften – eher diffus und lässt allerlei Spielraum für unterschiedliche Interpretation von Rechten und Pflichten, da keines der oben genannten Konzepte die gesamte strukturelle Form der Beziehung bestimmt. Weder ist die PCG-Gemeinde ein reiner Gast, denn die Aufenthaltsfrist in den landeskirchlichen Gemeinden ist nicht begrenzt, weswegen ihre ‚Heiligung‘ keine dauerhaft aufrecht zu erhaltene Relationsform sein kann. Stattdessen steht vor allem die Begrenzung der Handlungsspielräume im Vordergrund. Noch ist die Gemeinde reine Mieterin, also zahlende Fremde, die auf die ihr durch die Zahlung zustehenden Rechte verweisen könnte, da dies der – wenn auch nur rudimentär vorhandenen – Vorstellung der christlichen Geschwisterschaft widersprechen würde sowie der Vorstellung, ‚Hilfe in einer Notlage zu leisten‘. Stattdessen besteht die Vorstellung der Bedingungshaftigkeit und Kontingenz des Arrangements. Und einer wirklichen gleichberechtigten Hineinnahme im Sinne einer ‚Integration‘ der PCG-Gemeinde in die landeskirchliche widerspricht sowohl das parochiale, immer noch ethnisch-national orientierte Selbstverständnis der evangelischen Landeskirchen in Deutschland,⁸⁷¹ sowie deren Wahrnehmung der PCG-Gemeinde als Auslandsgemeinde als auch das Zugehörigkeitsbedürfnis der PCG-Gemeinden zur Gesamtstruktur der Presbyterian Church of Ghana, weswegen vor allem die Unterschiedlichkeit und Inkompatibilität der beiden Gemeinden in den Kooperationen betont wird. Die teilweise präsenten Vorbehalte auf PCG-Seite werden anschaulich durch die Trennung illustriert, die im Beobachtungszeitraum in der Kooperation Gelb stattfand, da ein Teil der PCG-Gemeinde es als Abkehr von der eigenen Kirche ansah, sich strukturell der landeskirchlichen Gemeinde anzuschließen und auch Ängste vor Fremdbestimmung und (rassistischer) Unterdrückung bestanden.

Aus dieser Mischlage heraus erwachsen diverse Herausforderungen für die Beziehung der Gemeinden zueinander, die sich maßgeblich auch in einer alle Seiten frustrierenden Unklarheit bezüglich der bestehenden Rechte und Pflichten bzw. einem Machtungleichgewicht widerspiegeln, welches vor allem von der PCG-Gemeinde nur im Sinne einer Notlösung anerkannt wird, bis eine Möglichkeit gefunden wird, eigene Räume zu finanzieren. Nur in diesem Rahmen wird akzeptiert, dass bestimmte Bedingungen, was die Nutzung der Räume betrifft, bestehen und dass die landeskirchliche Pfarrerin im Grunde recht willkürlich über Rechte und Pflichten der PCG-Gemeinde bestimmen kann. Einzige Ausnahme ist die Kooperation Gelb, in der durch die strukturelle Aufnahme der PCG-Gemeinde in die landeskirchliche Gemeinde ein bindender und zeitlich festgelegter Rahmen geschaffen wurde, der diese Rechte und Pflichten so festschreibt, dass die Beteiligten darin einen Schritt hin zu tatsächlicher ‚Integration‘ sehen, was allgemein als erstrebenswert angesehen wird. So wurde hier ein Weg eingeschlagen, der aus der diffusen Mischform mit unklaren Beziehungsstrukturen heraus eine klarere Beziehungsbasis schuf. Allerdings muss auch hier angemerkt werden, dass weiterhin bestimmte Machtungleichheiten bestehen, wie oben beschrieben wurde (Kapitel 5.1.1 und

871 *Währisch-Oblau, C.*, Nach Hautfarben sortiert, 2009, S. 29f.

5.2.3) und dass die Vorstellung der PCG-Gemeinde als Gast sich immer noch z.B. auf ihre Rolle in den Gottesdiensten auswirkt.

Die Vorstellung der ‚Hospitalité divine‘, wie sie von Daou und Tabbara vertreten wird, scheint zwar in seiner interreligiösen Ausrichtung zunächst nichts für die untersuchten Fälle austragen zu können. Jedoch verdeutlicht es m.E., dass Gastfreundschaft in seiner grundsätzlichen Ausrichtung an (religiöse) Vorstellungen der intrinsischen Verbundenheit aller Menschen gebunden ist. Dies könnte eine weitere Erklärung dafür liefern, wieso die Umsetzung eines beziehungsfördernden, die ‚Heiligkeit‘ des Gastes betonenden Gastrechtes in den Partnerschaften eher möglich ist als in den Kooperationen. Da in den Kooperationen, vor allem von den landeskirchlichen Gemeinden, eher andere Vorstellungen als eine unverbrüchliche Zusammengehörigkeit (aufgrund des christlichen Glaubens oder der grundsätzlichen Gotteskindschaft) als Grundlage für die Beziehung miteinander bestehen, ist die Verwirklichung eines Gastrechtes zusätzlich erschwert. Die ‚Heiligkeit‘ des Gastes steht dann weniger im Fokus der gastfreundschaftlichen Beziehung. Zwar betonen sowohl Daou als auch Tabbara, dass dem gläubigen Menschen ihrer Vorstellung nach die Zuwendung zu jedem Menschen, auch dem nicht-religiösen, gegeben ist, gleichzeitig machen sie aber auch das verbindende Element der Spiritualität stark. Auch steht die Verbindung zwischen der Schaffung von Raum für Gott im eigenen Leben und von Raum für den Anderen im Fokus der Überlegungen. Eine gegenseitige Gewährung von Gastfreundschaft beruht also auf einem geteilten Bezug zu Gott, so dass es sich tatsächlich um eine ‚göttliche Gastfreundschaft‘ handeln kann. Da die landeskirchlichen Akteurinnen in den Kooperationen aber größtenteils die PCG-Mitglieder weniger als Glaubensgeschwister betrachten und mehr als Angehörigen einer anderen Kultur, die eben diese innerhalb ihrer Gemeinde pflegen, ist dieses verbindende Element des gemeinsamen Bezuges zu Gott eher gering ausgeprägt.

Das Konzept des ‚absoluten Gastrechtes‘, wie es Derrida dagegen einfordert, setzt die vollständige Bedingungslosigkeit für die Aufnahme des ‚ganz Anderen‘ voraus. Dieser soll völlig bedingungs- und selbstlos willkommen geheißen und in seiner Bedürfnislage grundsätzlich über der Gastgeberin zu stehen kommen. Eine solche Vorstellung erscheint in ihrem utopischen Charakter nicht nur unumsetzbar, sondern auch wenig erstrebenswert, da sie die Notwendigkeit von Reziprozität von Beziehungen völlig verkennt. Der Fremde kommt hier nur noch als Chiffre für Hilfsbedürftigkeit zu stehen (siehe Derridas Verweis auf die europäische Asyl- und Flüchtlingspolitik) und nicht als reale Person, mit der es Bedürfnisse und Möglichkeiten, Rechte und Pflichten, Geben und Nehmen auszuhandeln gilt, um eine tatsächliche tragfähige Beziehung und Gemeinschaftlichkeit konstituieren zu können. Die Notwendigkeit einer solchen Beziehungsbildung wurde in der Analyse der untersuchten Begegnungen überaus deutlich. Die Intention, die in Derridas Ausführungen über das Gastrecht deutlich wird, namentlich die bedingungslose Aufnahme des ‚Fremden‘ und das Recht desselben, sich in einem Kontext niederzulassen, in dem er zunächst nicht den Status des Dazugehörigen hat, aber die Möglichkeit gewährt bekommt, zu einem solchen zu werden, könnte angemessener durch Begriffe wie Inklusion oder Diversity, wie sie Viola Georgi beschreibt (S. Kapitel 7.1.5.2), gefasst werden. Gastfreundschaft beinhaltet immer die Idee der Trennung von Dazugehörigen und Außenstehenden sowie die Vorstellung der zeitlichen Befristung, weswegen der Gast niemals dauerhaft gleichberechtigter Teil einer

Gruppe sein kann. In seiner Betonung der Gastfreundschaft als Aufnahme eines jeden, egal welcher Herkunft, Religion oder sonstiger Eigenschaft, macht Derrida aber zu Recht auf den ‚Kern der Gastfreundschaft‘ aufmerksam, namentlich die Aufnahme einer jeden Person, die dieser bedarf. Dies könnte insbesondere für die landeskirchlichen Akteurinnen der Kooperationen als Orientierungspunkt dienen, explizite und implizite Begrenzungen der Beziehungen hinsichtlich dieses Horizontes zu hinterfragen.

Die in Kapitel 6.3 formulierte These, nach der Gastfreundschaft in den Partnerschaften vor dem Hintergrund der Idee von ‚Einheit in Verschiedenheit‘ den Rahmen für dessen praktische Ausgestaltung bildet, während sie in den Kooperationen in einen karitativen Rahmen eingebettet ist, kann nur teilweise bestätigt werden. So handelt es sich bei den Kooperationen im Grunde nicht um einen Rahmen der Gastfreundschaft, da deren Voraussetzungen, wie etwa die zeitliche Begrenzung, nicht gegeben sind, was sich auch am Fehlen eines Gabentausches zeigt. Stattdessen handelt es sich um eine Mischform aus Gastfreundschaft, Mietverhältnis, Integration und karitativem Handeln. Dies bedingt im Zusammenhang mit dem Fehlen anderer dominanter Konzepte eine große Unklarheit der angemessenen Verteilung von Rechten und Pflichten. Dadurch bedingt prägen vor allem Vorstellungen von der Begrenzung von Handlungsspielräumen der PCG-Gemeinden, von Bedingungshaftigkeit und Kontingenz der Beziehung sowie von Andersartigkeit und Trennung das Verhältnis.

8.4 Fazit und Ausblick

Eingangs wurden vier Faktoren identifiziert, die das heutige Christentum maßgeblich prägen: eine immense Vielfalt des ‚Christlichen‘; der ökumenische Glaubenssatz der Geschwisterschaft aller Glaubenden; eine Fülle nie dagewesener Vernetzung(smöglichkeiten) im Zeitalter der Globalisierung und der sogenannte ‚shift of gravity‘ mitsamt seiner Neuordnung der Führungsrollen im postkolonialen Zeitalter. Betrachten wir diese Faktoren erneut und setzen sie in Bezug zu den Erkenntnissen, die in den vorangegangenen Kapiteln gemacht wurden, wird deutlich, dass Beziehungen innerhalb dieses heutigen weltweiten Christentums in entscheidender Weise von zwei Faktoren abhängig sind. Zum einen spielt die Ausgangslage im Sinne der Motivationen und Interessen eine entscheidende Rolle für die Dynamik, die eine solche Beziehung prägt. Dies betrifft vor allem die Frage, ob der zweite oben genannte Faktor, eine ökumenische Glaubenshaltung, für dieses Zustandekommen und für die Perspektive auf die Beziehungspartnerinnen von Bedeutung ist oder nicht. Zum anderen sind die kontextuellen Umstände entscheidend. Dies betrifft vor allem die Frage nach Handlungsspielräumen, Entscheidungsmacht und gesellschaftspolitischen Status der Beziehungspartnerinnen innerhalb des Beziehungsfeldes. So kann nach der Untersuchung und im Vergleich von Partnerschaften und Kooperationen bestätigt werden, was in der Einleitung nur konstatiert werden konnte: Partnerschaften sind als Beziehungsformen zwischen Christinnen verschiedener Herkunft funktionaler, da in ihnen von einer intrinsischen Verbundenheit miteinander ausgegangen wird, die nicht nur gesetzt ist, sondern auch Beziehungshandeln ermöglicht und Andersartigkeit im Sinne einer ‚Einheit in Verschiedenheit‘ inkludiert. Diese Andersartigkeit schlägt darüber hinaus auch weniger in irritierende Fremdheit um, da sie durch die Aushandlung der Partnerschaft bei den Besuchsreisen, die in beiden Kontexten der Partnerinnen abwechselnd durchgeführt werden, nicht bzw. kaum in der Lage ist,

das jeweils Eigene zu bedrohen. Das darin wirksame Konzept der Gastfreundschaft begünstigt ebenfalls die Ausbildung einer stabilen Beziehung, da die Rollen klar strukturiert und akzeptiert sind und beide Seiten abwechselnd die Rolle der Entscheidungsträgerinnen annehmen. Dies und die Tatsache, dass die Partnerschaften nicht in einem, sondern in zwei Kontexten verankert sind, in denen die jeweiligen Partnerinnen über einen angesehenen Status verfügen, bewirkt eine im Kern gleichberechtigte Ausgangslage für die Entwicklung der Beziehungen. Darüber hinaus kann die Vorstellung der Verbundenheit in gemeinsamen Gottesdiensten, im gemeinsamen Singen und Essen auch auf eine emotionale Ebene übersetzt werden. Diese Faktoren bedingen, dass die Partnerinnen ihre Beziehung zueinander als grundsätzlich positiv und gewinnbringend einschätzen. Dennoch bestehen auch in Partnerschaft Problematiken, von denen besonders der nur in Ansätzen thematisierte und dekonstruierte Rassismus im Sinne einer weltweiten, alle Gesellschaftsschichten durchdringende Ideologie zu nennen ist, der die grundsätzliche Gleichberechtigung nicht nur in Gefahr bringt, sondern sie auch teilweise untergräbt. So steht etwa auch die spezifische Umsetzung der ‚finanziellen Unterstützung‘ der ghanaischen durch die deutschen Partnerinnen in diesem Zusammenhang, die zwar auch ein Ausdruck des Zusammengehörigkeitsgedankens ist, aber gleichermaßen eine solche Hierarchisierung der Kontexte widerspiegelt, da Möglichkeiten des Handelns und Entscheidens sehr ungleich verteilt sind. Des Weiteren fällt ein weitgehendes Fehlen einer Aushandlung von Fremdheit im Sinne einer irritierenden Andersartigkeit auf, was zu einem Abbau eines solchen Rassismus beitragen könnte. Dazu gehören auch theologische Inhalte und damit auch die Frage nach einem Führungsanspruch innerhalb des Christentums, auf den der vierte der oben genannten Faktoren abzielt.

Kooperationen weisen im Vergleich zu Partnerschaften weniger Räume auf, in denen die Umsetzung ökumenischer Glaubensvorstellungen möglich wäre. Stattdessen müssen sie als ‚Notlösung‘ verstanden werden, die dadurch zustande kommen, dass die PCG-Gemeinden über keine eigenen Räume verfügen und auch zu wenig Mittel haben, um sich solche anzumieten oder zu kaufen. Die landeskirchlichen Gemeinden handeln vornehmlich aus einer ethisch-karitativen Haltung der Nächstenliebe heraus, die allerdings auch die Zahlung einer ‚Aufwandsentschädigung‘ beinhaltet. Beide Seiten lassen dabei nur sehr geringe Motivation erkennen, miteinander in Beziehung zu treten, da ihr vorrangiges Interesse dem möglichst störungsfreien Ablauf des eigenen Gemeindelebens gilt. Die daraus resultierende Beziehungsdynamik ist maßgeblich davon geprägt, dass Andersartigkeit vornehmlich im Sinne einer irritierenden Fremdheit wahrgenommen wird und große Unklarheit darüber besteht, welche Handlungsspielräume und Entscheidungsbefugnisse die jeweiligen Gemeinden haben. Das Fehlen einer Vorstellung von Zusammengehörigkeit bewirkt zusammen mit der Situierung der Beziehung in einem Kontext, in dem die eine Seite als eingesessen und die andere als dazugekommen zu stehen kommt, die unter einem gewissen Druck der ‚Integration‘ im Sinne einer Anpassung steht, ein grundsätzliches Machtungleichgewicht. Hinzu kommen ebenfalls – wie in den Partnerschaften – Prozesse, die sich im Rahmen eines gesamtgesellschaftlichen, weltweiten rassistischen Bildes von ‚Afrika‘ und ‚dem Afrikanischen‘ ausprägen. Dagegen steht der Anspruch der PCG-Gemeinden, in Kirche und Glauben eine Führungs- und Vorbildrolle inne zu haben, was zusätzlich Konfliktpotential in sich birgt. Die empfundene Fremdheit kann so weder durch eine umfassende, alle mit einschließende Kategorie wie die des christlichen Glaubens aufgefangen werden, noch steht ihr eine Praxis der Begegnung entgegen, die in der Lage wäre, eine positive Beziehungsbildung zu ermöglichen. Das Machtgefälle und eine fehlende klare Struktur, die Rechte und Pflichten klar zuweisen würde, tun ihr übriges, um das Verhält-

nis zu belasten. Dies drückt sich auch darin aus, dass gemeinsame Gottesdienste und Feste insgesamt eher selten durchgeführt werden und wenn, eine Struktur aufweisen, in der die PCG-Gemeinde in der Rolle eines Gastes ist und eher oberflächliche, stereotypenverstärkende Inhalte präsentiert. Eine Ausnahme bildet die Kooperation Gelb. Zwar ist auch hier die Gottesdienst- und Festpraxis ähnlich wie in den anderen Kooperationen, jedoch konnte durch eine strukturelle Hineinnahme der PCG-Gemeinde in die landeskirchliche eine gewisse Klarheit der Entscheidungs- und Handlungsbefugnisse erzeugt und eine vereinende, die beiden Gruppen miteinander verbindende Kategorie – die der gemeinsamen Gemeinde – geschaffen werden, was sich auch in vermehrten Anstrengungen auswirkt, einander kennen- und verstehen zu lernen. Dennoch wirken sich auch hier weiterhin Hierarchisierungen aus, sowohl struktureller als auch ideologischer Art.

Zum Abschluss dieser vergleichenden Analyse sollen an dieser Stelle noch einige Entwicklungswege aufgezeigt werden, die in Anbetracht der hier dargestellten Erkenntnisse dazu beitragen könnten, das gleichberechtigte Miteinander im Horizont der einen weltweiten Ökumene und in Anerkennung unterschiedlicher Kontexte und Gaben zu stärken. Diese könnten m.E. nicht nur auch im Hinblick auf die spezifischen, hier untersuchten Beziehungen fruchtbar gemacht werden, sondern auch auf andere Partnerschaften und Kooperationen Anwendung finden.

In Bezug auf Kooperationen

1) Schaffung von gleichberechtigten Strukturen durch positionelle Stärkung der Gemeinden anderer Sprache und Herkunft

Durch die Analyse ist klar geworden, dass ein Hauptproblem in der Beziehungsdynamik der untersuchten Kooperationen darin besteht, dass die PCG-Gemeinden in vielerlei Hinsicht von den Zugeständnissen der landeskirchlichen Gemeinden, insbesondere der persönlichen Haltung der jeweiligen Pfarrerin, abhängig sind. Darin liegt ein gewisses Maß an Willkür begründet. Dies sollte durch klare Regelungen behoben werden, die den Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH) eine freie Entfaltung ihres Gemeindelebens ermöglichen. Dies beinhaltet vor allem infrastrukturelle Fragen, etwa den sicheren und langfristigen Zugang zu benötigten gottesdienstlichen und anderen Räumlichkeiten, zu Technik und anderen erforderlichen Ressourcen. Für ein gleichberechtigtes Miteinander ist es notwendig, die Beziehung aus dem Rahmen eines karitativen Zusammenhanges herauszulösen. Dafür können unterschiedliche Ansätze gewählt werden. Einer dieser Ansätze wäre die Etablierung eines echten Mietverhältnisses, in dem alle Fragen des Miteinanders, wie etwa auch Mietzahlungen, Rechte, Pflichten und Verfahren im Konfliktfall geregelt und vertraglich festgelegt werden, so dass eine klare Basis für das Teilen von Ressourcen besteht. Allerdings scheint die Existenz eines solchen Mietvertrages nur wenig an der grundsätzlichen ungleichen Beziehungsdynamik zu ändern, da auch die PCG-Gemeinden in den untersuchten Kooperationen, in denen ein solcher bestand, wenig Möglichkeiten der Einforderung ihrer Rechte hatten. Die dem zugrundeliegende Haltung der Beteiligten ist m.E. nur schwerlich durch das Aufsetzen eines Vertrages zu ändern. Auch entspricht dies nur sehr eingeschränkt und unter Vorbehalt einem ökumenischen Verhältnis. Insofern erscheint eine strukturelle Stärkung im Zusammenhang eines Inklusionsprozesses, wie er in der Kooperation Gelb in Teilen verwirklicht wurde,

vielversprechender, um ein gleichberechtigtes Miteinander zu ermöglichen. Dabei sollte aber ein intensiver Konsultationsprozess vorangehen, der die verschiedenen Bedürfnisse und Erwartungen klärt. Auch sollte darauf geachtet werden, dass die angestrebte Gleichberechtigung auch strukturelle Formen annimmt, so dass etwa Entscheidungsstrukturen paritätisch angelegt sind und die Kontrolle über Finanzen so geregelt ist, dass nicht eine Seite über die andere verfügen kann. Da dies aber schon allein wegen der häufigen strukturellen Anbindung der GaSH an ihre ursprüngliche Heimatkirche und den Wunsch, diese beizubehalten, nur mit großen Schwierigkeiten durchzuführen ist (siehe die Spaltung der PCG-Gemeinde in Kooperation Gelb), erscheint eine gänzliche Trennung der miteinander kooperierenden Gemeinden angeraten. Wenn die Gemeinden nicht in Konkurrenz zueinander um gemeinsam genutzte Räume stehen, ist m.E. eine unbelastete Begegnung eher möglich. Dies beinhaltet allerdings eine massive finanzielle Unterstützung der GaSH, da diese häufig nicht über genug finanzielle Mittel verfügen, um eigene Räumlichkeiten anzumieten oder zu erwerben. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, ob die Landeskirchen in der Lage und willens sind, diese bei diesem Unterfangen ideell und finanziell zu unterstützen. Da sie selbst von gemeindlichen Kooperationen zwischen Landeskirche und GaSH profitieren und lernen können, sollte dies allerdings in ihrem Interesse sein. In diesem Zusammenhang wäre auch ein Eintreten für eine bessere gesellschaftspolitische Stellung der GaSH zu nennen, insbesondere was kirchenrechtliche Fragen, zum Beispiel die Frage der Kirchensteuer, angeht. Damit eine solche Unterstützung aber stattfinden kann und in der Folge eine räumliche Trennung nicht in einem Abbruch des Kontaktes der Gemeinden zueinander resultiert, ist die Bildung und Stärkung eines ökumenischen Bewusstseins notwendig, wie im Folgenden beschrieben wird.

2) Vertiefung eines Bewusstseins der ökumenischen Dimension von Kirchen und Christentum

Es ist deutlich geworden, dass Kooperationen von einem Mangel an ökumenischen Glaubensansätzen geprägt sind. Besonders landeskirchliche Beteiligte fassen das Beziehungsgeschehen so gut wie gar nicht in ökumenischen Kategorien. Da sowohl theologische Einsichten es als unverzichtbar für eine auf biblischen Vorstellungen beruhende Ekklesiologie ansehen als auch sozialpsychologische Forschungen zu Intergruppenbeziehungen es nahelegen, ist die Förderung von ökumenischen Inhalten innerhalb von Kooperationsgemeinden nicht nur geboten, sondern auch aus pragmatischen Gründen äußerst sinnvoll. Die Annahme einer gemeinsamen Kategorie, die in der Lage ist, bestehende Unterschiede zu transzendieren, und dazu beiträgt, von den Kooperationspartnerinnen als zugehörig zu ein- und derselben Gruppe (nämlich der Christinnen) zu sprechen, würde zu einer Verringerung der Distanz und der Konflikthaftigkeit erheblich beitragen.

3) Identifizierung und Etablierung eines ‚intensiven Kontaktes‘

Um einen ‚intensiven Kontakt‘, wie die Sozialpsychologen Fischer und Wiswede (vgl. Kapitel 7.1.4.1) ihn als notwendig für die Überwindung von Intergruppenkonflikten erachten, zu ermöglichen, bei dem langfristige Beziehungen entstehen können zwischen als ‚typisch‘ angesehenen Vertreterinnen der Gemeinden und ein Austausch über – auf lange Sicht auch konfliktive – Themen möglich ist, müssen solche Räume und Anlässe zunächst identifiziert werden. Dies könnten etwa Feste sein, wie sie auch jetzt schon teilweise in

den Kooperationen gefeiert werden, gemeinsame Aktionen, bei denen gemeinsam gekocht, gelernt, gebetet oder gesungen wird. Möglich wären insbesondere auch gemeinsame Projekte, bei denen für etwas Bestimmtes gearbeitet wird, z.B. im Zusammenhang mit kirchlicher Arbeit im Nahbereich. All dies sollte aber in gemeinschaftlicher Weise geplant und durchgeführt werden, so dass es nicht zu einer Gast-Gastgeberinnen-Dynamik kommt. Sollte sich eine solche ausprägen, ist es wichtig darauf zu achten, dass diese Rollen immer abwechselnd eingenommen werden. Aus Perspektive der Intergruppen-Forschung besteht in solchen gemeinsamen Projekten besonders großes Potential, Gemeinsamkeit herzustellen und Vorbehalte abzubauen. Allerdings muss dabei darauf geachtet werden, dass Aufgaben und Zuständigkeiten klar verteilt werden und die Wahrscheinlichkeit einer erfolgreichen Durchführung hoch ist. Hier bestehen auch Anknüpfungspunkte zum Konzept des ‚Ökumenischen Lernens‘ und zur ‚Ökumenischen Gemeindeentwicklung‘, wie sie Bauerochse stark gemacht hat (s. Kapitel 7.2.4.3). Diesbezüglich sollten gemeinsam Bereiche identifiziert werden, in denen Handlungsbedarf gesehen wird. Hier könnte es auch zu Aushandlungen über die Vorstellung von Deutschland als ‚spirituellem Ödland‘ kommen, zu unterschiedlichen Ansätzen der Gottesdienstgestaltung und Fragen nach gemeinsamen Herangehensweisen. Wichtig ist dabei allerdings, dass ehrlich und offen darüber gesprochen wird, wer was für möglich hält und im besten Falle auch, welche Bilder übereinander bestehen. Besonders die Kommunikation über bestehende Vorurteile birgt Potential, selbige zu überwinden und die Beziehung zueinander zu stärken. Allerdings ist es dafür ebenso notwendig, sich dieser Bilder und Vorurteile zunächst bewusst zu werden, um sensibel darüber ins Gespräch kommen zu können. Aus diesem Grund sollte die Beziehungsbildung angestrebt werden, wie sie in Kapitel 7.1.5.3 vorgestellt wurde, bei dem Konzepte der Fremdbegegnung wie das von Sundermeier und Bennett mit Formen des Anti-Bias-Trainings verknüpft werden. Dadurch würde es möglich, Andersartigkeit kennenzulernen und zu verstehen und einen (unbewussten) vorhandenen Rassismus und andere Vorurteile miteinander zu bearbeiten und Gegenstrategien zu entwickeln. Meines Erachtens wäre dafür besonders auch die – nicht nur aber auch – räumliche Trennung der Gemeinden, wie sie in Punkt 1 angedacht wurde, hilfreich, da für solche Begegnungen dann ein Heraustreten aus dem Eigenen in ein Drittes nötig wäre, in dem keiner mehr das ‚Hausrecht‘ hätte. In diesem Zusammenhang ist auch das – nicht örtlich gedachte – Konzept des ‚Dritten Raumes‘ hilfreich, wie es Homi Bhabha entwickelt hat, durch das ‚Zwischenräume‘ zwischen verschiedenen Kontexten und Kulturen eröffnet werden können, an denen Differenz sichtbar wird, aber auch neue Identitäten aufgebaut werden können, die bisherige Repräsentationen auflösen. Schilling hat die besondere Relevanz dieses Konzeptes besonders für ökumenische Zusammenhänge betont.⁸⁷²

4) Entwicklung und Etablierung gemeinsamer Gottesdienste mit gleichberechtigter Beteiligung

Zu einer ökumenischen Beziehung gehören auch gemeinsame Glaubenshandlungen. Damit diese allerdings als verbindend empfunden werden, ist es notwendig, gemeinsame Formen zu entwickeln und in

⁸⁷² Der Theologe Dietmar Burkhardt hat dieses Konzept von Bhabha und dessen Relevanz ebenfalls in seinem unveröffentlichten Abschlussbericht zu seinem Forschungsprojekt zu Kooperationen zwischen landeskirchlichen Zusammenhängen und GaSH ‚Evangelische Kirche als Einwanderungskirche – Folgerungen für Gemeindeentwicklung und Ekklesiologie‘ von 2014 im Auftrag der EKHn deutlich gemacht.

gleichberechtigter Weise miteinander zu planen und zu feiern. Dabei sollte nicht eine Seite immer Gast und eine immer Gastgeberin sein. Stattdessen können neue Liturgien etabliert werden, wie es mancherorts schon geschehen ist, wie etwa in Form des ‚Internationalen Gospelgottesdienstes in Hamburg‘ oder durch das Gottesdienstheft ‚Christus verbindet Welten‘ in der Bayerischen Landeskirche. Entscheidend ist dabei, dass die beteiligten Gemeinden nicht in stereotyper Weise repräsentiert sind, indem etwa afrikanisch-initiierte Gemeinden nur in Form des Chores oder einer Trommelgruppe beteiligt werden. Auch inhaltlich sollte Ökumene hier gelebt werden, so dass Pfarrerinnen oder Gemeindeleiterinnen abwechselnd oder miteinander predigen und verschiedene liturgische Formen zur Anwendung kommen. Besonders vielversprechend kann dabei aber eine gemeinsame Gesangspraxis sein, da durch eine solche, wie es in den Partnerschaften deutlich wurde, ökumenische Theologie besonders gut emotional übersetzt werden kann.

5) Einsetzung eines ‚Kooperationsausschusses‘ im Sinne konziliarer Beschlussfassung

Eine Problematik, die sich in der Untersuchung ergeben hat, ist die Abhängigkeit der Beziehung von Individuen. Dem sollte dadurch vorgebeugt werden, dass eine Gruppe von Vertreterinnen jeweils für die Kooperation zuständig ist, die Kommunikation in den Händen hält sowie Absprachen trifft. Treffen sollten regelmäßig und verbindlich durchgeführt werden und Regeln für ein gleichberechtigtes Miteinander gemeinsam erarbeitet und eingehalten werden. Eine solche gemeinschaftliche Form des Miteinanders würde auch der Forderung des ÖRK-Papiers ‚Die Kirche‘ entsprechen, in der ökumenischen Kooperation konziliare Verbindungen und Entscheidungsprozesse zu schaffen. Die Etablierung von sogenannten ‚Internationalen Konventen‘ für GaSH in verschiedenen Städten und Regionen Deutschlands ist ein Ausdruck einer solchen Konziliarität. Auf gemeindlicher Ebene ist dies bisher allerdings noch ein Desiderat.

In Bezug auf Partnerschaften

1) Eröffnung (gemeinsamer) Lernräume zum Abbau von Vorurteilen und Rassismus

Im Vergleich zu Kooperationen funktionieren Partnerschaften sehr gut, da sie über grundsätzliche Strukturen verfügen, die ein gewisses Maß an gleichberechtigtem Miteinander erlauben. Besonders die Annahme der ökumenischen Geschwisterschaft schafft einen Rahmen, in dem extreme Formen der Hierarchisierung erschwert werden. Insbesondere die Vertreterinnen der Gemeinden in den Partnerländern erleben kirchliche Partnerschaften als Beziehungen, in denen rassistische Dynamiken weniger präsent sind als in anderen Kontexten, in denen Begegnung zwischen Vertreterinnen des Südens und des Nordens stattfinden. Allerdings hat die Untersuchung gezeigt, dass ein latenter, in der Regel unbewusster Rassismus dennoch vorhanden ist und sich auf Selbst- und Fremdbilder aller Partnerinnen auswirkt. Besonders die Vorstellung der ‚Entwicklung‘, derer der ghanaische Kontext nach Auffassung vieler Beteiligter bedarf, ist hier zu nennen. Hier ist es von entscheidender Wichtigkeit anzusetzen und für Sensibilisierung, Bewusstmachung und Empowerment zu sorgen. Dies kann durch einen ähnlichen Ansatz, wie er in Bezug auf die Kooperationen vorgeschlagen wurde, erreicht werden, indem Konzepte der Fremdbegegnung mit Sensibilisierungsmaßnah-

men verbunden werden, wie etwa dem Anti-Bias-Ansatz nach Derman-Sparks. Im Falle der Partnerschaften, die vor allem durch räumliche Distanz geprägt sind, könnte dies sowohl getrennte als auch gemeinsame Phasen der Bearbeitung bestehender Bilder und Vorurteile vor, während und nach den Besuchsreisen beinhalten. In einem solchen Zusammenhang wäre auch eine Überwindung der Ausklammerung konfliktiver Themen möglich, so dass ein ‚intensiver Kontakt‘, wie ihn Fischer und Wiswede als notwendig und sinnvoll zum Abbau von Vorbehalten zwischen Gruppen erachten, etabliert werden kann.

2) Entwicklung neuer Modelle des finanziellen Ausgleichs

Ein Aspekt von Partnerschaften, der immer wieder kritisiert wird und auch innerhalb der untersuchten Partnerschaften wiederholt problematisiert wurde, ist der der finanziellen Unterstützung der ghanaischen durch die deutschen Partnerinnen bzw. die sogenannte Projektarbeit. Hier hat sich besonders die Vorstellung der Gaben als ‚Hilfe‘ oder ‚Spende‘ als problematisch erwiesen und die Beziehungsdynamik, die die Handlungs- und Entscheidungsmacht fast vollständig in die Hände der deutschen Partnerinnen legt, während die ghanaischen Beteiligten in der Rolle sind, diese Entscheidungen zu akzeptieren. Zwar besteht der Anspruch der Gleichberechtigung und der gegenseitigen Rechenschaftspflicht und die ghanaischen Partnerinnen sind maßgeblich in der Auswahl der Projekte beteiligt. Ob allerdings Gelder fließen, wieviel und unter welchen Bedingungen, liegt nicht in ihrer Hand. Über die Zweckbestimmung können sie nur im vorgegebenen Rahmen entscheiden, denn bestimmte Projekte, wie etwa der Bau von Gebäuden, werden meist grundsätzlich von den deutschen Partnerinnen ausgeschlossen. Dafür besteht eine Rechenschaftspflicht, durch die die korrekte Verwendung der ‚deutschen‘ Mittel gewährleistet werden soll. Statt einer solchen Praxis, die von der Grundannahme ausgeht, dass es sich um karitative Gaben handelt, sollte eine Bewusstseinsänderung stattfinden, die die Unterschiede in der jeweiligen Verfügbarkeit von Mitteln als historisch gewachsene Struktur erkennt und maßgeblich aus ungerechten Handels- und Ausbeutungspraktiken erwachsen sind. Statt einer Mentalität des Spenden, sollte die teilweise vorhandene Vorstellung des solidarischen materiellen Ausgleichs zwischen Christinnen entwickelt werden. Eine Möglichkeit der Umsetzung einer solchen Haltung wäre etwa die Einrichtung von Solidaritätsfonds, in denen beide Seiten so viel sie können einzahlen und regelmäßig zu bestimmten Anteilen ausgezahlt bekommen. Diese Mittel könnten sie nach eigenem Ermessen und ohne die Pflicht, Rechenschaft abzulegen, verwenden. In gegenseitigen Berichten könnten sie aber dennoch einander teilhaben lassen, an welchen Projekten sie mithilfe dieser Gelder arbeiten können. Möglich wäre in diesem Zusammenhang auch die Etablierung von in beiden Ländern stattfindenden ‚Workcamps‘, so dass es trotz dieser Änderungen gemeinsame Projekte gibt, durch die das Gefühl der Gemeinsamkeit und Verbundenheit gestärkt würde. Da es inzwischen sehr viele verschiedene Konzepte von partnerschaftlicher Arbeit gibt, könnte auf entsprechende Erfahrungen zurückgegriffen werden.⁸⁷³

3) Identifizierung von Handlungsbedarf im deutschen Kontext und Unterstützungsmöglichkeiten durch die ghanaischen Partnerinnen

⁸⁷³ Vgl. z.B. *Vereinte Evangelische Mission*, Von Fremdheit und Freundschaft, 2011.

Im Rahmen solcher ‚Workcamps‘ wäre es auch sinnvoll, in Deutschland Handlungsfelder zu identifizieren, in denen die Gemeinden Unterstützungsbedarf haben und die Gemeinden in den Partnerländern Möglichkeiten sehen, eine solche anzubieten. Da ein wichtiger Bereich, der in der Aushandlung der Partnerschaftsbeziehungen immer wieder angesprochen wurde, die Stärkung von Glaube und Kirche in Deutschland war und die ghanaischen Partnerinnen wiederholt auf ihre Kompetenzen diesbezüglich verwiesen haben, erscheint sich dieses als Handlungsfeld geradezu anzubieten. Dafür wäre es aber auch nötig, gemeinsame Konzepte zu erarbeiten und bestehende Bilder voneinander zu hinterfragen. In diesem Zusammenhang wären ebenfalls die oben vorgeschlagenen sensibilisierenden Maßnahmen in Bezug auf Stereotypen und Rassismus angebracht. Neben der Entwicklung eines angemessenen Bildes über Möglichkeiten der Evangelisierung und Gemeindeentwicklung in Deutschland im Rahmen einer ausführlichen Kontextualisierung von Glaube, Kirche und Säkularismus, wäre vor allem auch die Anerkennung neuer theologischer, anthropologischer und kosmologischer Sicht- und Herangehensweisen auf deutscher Seite notwendig. Dies könnte wiederum eine Möglichkeit bieten, das angestrebte gemeinsame Lernen zu vertiefen und eine tatsächliche Aneignung bestimmter Inhalte und Formen zu erleichtern, was bisher in den untersuchten Partnerschaften so gut wie nicht beobachtet werden konnte. Diesbezüglich ist wiederum auf das Konzept des ‚ökumenischen Lernens‘ zu verweisen sowie auf die Konzeptualisierung der einen Kirche im Rahmen der *missio dei*, durch die auch der weitere Kontext beider Partnerseiten in den Blick kommt und die partnerschaftliche Angewiesenheit aufeinander in der einen, in Freude und Leiden miteinander verbundenen Welt. Hier könnten im Kleinen Prozesse der Aushandlung und der Entfaltung eines neuen weltweiten Christentums stattfinden, das tatsächlich polyzentrisch angelegt ist und die verschiedenen Gaben von Christinnen unterschiedlichster Herkunft zur Geltung bringt. Eine ‚experience of community‘ im besten Sinne, wie der ghanaische Theologe Kwame Bediako sie als besonderen Beitrag des afrikanischen Christentums für die Welt beschrieben hat, könnte so Wirkung entfalten und auch die Kirche in Deutschland nachhaltig verändern.

Wie in Kapitel 2.3.2 deutlich wurde, ist die Geschichte des Nachdenkens über die eine weltweite Kirche und das partnerschaftliche Agieren der einen Christenheit in der Welt maßgeblich mit der Geschichte der Mission verknüpft. Der Missionsgedanke und die Vorstellung von ökumenischer Beziehung haben sich in diesem Prozess nachhaltig verändert. Immer deutlicher kam dabei die Verbundenheit aller, im Glauben und als Bürgerinnen dieser einen Weltgesellschaft, in den Fokus. Zuletzt wurde mit dem Schlagwort der ‚mission from the margins‘⁸⁷⁴ dieser Erkenntnis Ausdruck verliehen und das Handlungszepter an diejenigen gegeben, die an den Orten der Gesellschaft stehen, an denen die leidverursachenden Auswirkungen eines nicht am Leben und am Reich Gottes orientierten Handelns in dieser Welt am spürbarsten sind. Wenn man der Kritik der Theologin Pearly Walter folgt, sind es aber auch in diesem Konzept immer noch die einen, die den ‚Anderen‘ den Stab übergeben zu müssen meinen. Versteht man aber partnerschaftliches Handeln in der einen Kirche als gemeinsame *missio dei*, müssen wir im Norden, dem ehemaligen Zentrum des globalen Christentums, uns im Sinne einer ‚Provinzialisierung Europas‘, wie sie der indische postkoloniale Theoretiker Dipesh

874 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen, Gemeinsam für das Leben*, 2012 sowie Kapitel 2.3.2.

Chakrabarty einfordert,⁸⁷⁵ endlich davon verabschieden, uns als Sendende oder gar als Gesendete zu verstehen. Stattdessen sollten wir uns auf das Empfangen, auf das Lernen und Entwickeln konzentrieren, das durch die christliche Vielfalt, die immer mehr auch Teil unserer Wirklichkeit wird, möglich geworden ist. Der Religions- und Missionswissenschaftler Klaus Hock schreibt in seinem Artikel ‚Von der Sendung zum Empfang‘:

„Die Teilhabe aller an der ‚großen Ökumene‘, die im Projektionsstrahl des Reiches Gottes steht, ist zu einer Beziehungsaufgabe geworden, bei der für den Missionar [...] die Mission gewissermaßen ‚von außen‘ auf ihn zukommen. [...] Beide lernen voneinander und miteinander in Verantwortung gegenüber der einen gemeinsamen Welt, dieser großen Ökumene, die sie erst jetzt [...] als die ‚eine Welt‘ entdeckt haben. Sie sind also voneinander Empfangende, die einseitige Rollenverteilung zwischen Sender und Empfänger ist aufgehoben.“⁸⁷⁶

Ökumenische Partnerschaft als voneinander Empfangende in der einen *missio dei* – wenn wir es geschafft haben, unsere ökumenischen Beziehungen so zu verstehen und danach zu handeln, sei es in Gemeindepartnerschaften, in Kooperationen oder in anderen Begegnungen, dann sind wir, wie Sundermeier es fordert, nicht mehr Kirche *für* Andere, sondern Kirche *mit* Anderen. Die eine große vielfältige Geschwisterschaft der Kinder Gottes.

875 Siehe dazu Kapitel 7.1.6.

876 Hock, K., Mission in neuer Richtung?, 1998, S. 28f.

Anhang

I. Interviewleitfäden

A) Partnerschaften

1. Bitte berichten Sie mir über ihre Partnerschaft mit dem XY-Kirchenkreis. Wie ist sie entstanden? Was klappt gut, was braucht Verbesserung?
2. Wie sieht es mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten aus? Worin sind sich die Gemeinden ähnlich, wo sind sie verschieden? Was bedeutet das für die Beziehung zueinander?
3. Ist es möglich, voneinander zu lernen? Was kann wer von wem lernen? Gibt es Beispiele in der Vergangenheit, wo man voneinander lernen konnte?
4. Wie sehen Sie den Konflikt, der in Bezug auf das Thema ‚Homosexualität‘ besteht? Welche Gedanken, Gefühle, Wünsche haben Sie diesbezüglich?
5. Wie soll die Beziehung im Idealfall in etwa fünf Jahren aussehen?

B) Kooperationen

1. Bitte berichten Sie mir über die Beziehung mit der XY-Gemeinde. Wie ist sie entstanden? Was klappt gut, was braucht Verbesserung?
2. Wie sieht es mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten aus? Worin sind sich die Gemeinden ähnlich, wo sind sie verschieden? Was bedeutet das für die Beziehung zueinander?
3. Ist es möglich, voneinander zu lernen? Was kann wer von wem lernen? Gibt es Beispiele in der Vergangenheit, wo man voneinander lernen konnte?
4. Welche Perspektive haben Sie auf das Thema Geistwirken und ‚Deliverance‘? Wie sehen Sie die Perspektive, die die andere Gemeinde auf dieses Thema hat?
5. Wie soll die Beziehung im Idealfall in etwa fünf Jahren aussehen?

II. Transkriptionskonventionen

Personenkürzel: Xm (männliche Person), Xf (weibliche Person), Yf (Interviewerin)

- | | |
|---------------|---|
| (): | unverständlich |
| (furchtbar): | unverständlich, wahrscheinlicher Wortlaut |
| (.): | ganz kurze Pause |
| (2): | mehrsekündige Pause (Zahl zeigt ungefähre Sekundenzahl an) |
| @(2)@, @ja@: | Lachen (Zahl zeigt ungefähre Sekundenzahl an, Wort wird lachend gesprochen) |
| ((klatscht)): | Wiedergabe von Gesten oder Mimik |

III. Interviewtitel und -partnerinnen

A) Partnerschaften

Partnerschaft Nord

Deutschland Nord 1 = deutscher Partnerschaftsausschuss

Deutschland Nord 2 = deutsche Reisedelegation nach Ghana

Ghana Nord 1 = ghanaischer Partnerschaftsausschuss

Ghana Nord 2 = ghanaischer Reisedelegation nach Deutschland

Nord Zusammen = Gruppengespräch über den Konflikt zum Thema ‚Homosexualität‘

Partnerschaft Süd

Deutschland Süd 1 = deutscher Partnerschaftsausschuss

Deutschland Süd 2 = deutsche Reisedelegation nach Ghana

Deutschland Süd 3 = deutsche Gastfamilien während des Besuchs aus Ghana (Evaluationsgespräch)

Ghana Süd 1 = ghanaischer Partnerschaftsausschuss

Ghana Süd 2 = ghanaische Reisedelegation nach Deutschland

Süd Zusammen 1 = Evaluationsgespräch über Besuchsreise in Deutschland

Süd Zusammen 2 = Gruppengespräch über Zukunft der Partnerschaft

B) Kooperationen

Kooperation Blau

PCG-Gemeinde Blau, Session = Session (Kirchenvorstand) der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Blau, P1 = Pfarrperson der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Blau, X1 = Mitglied der Session der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Blau, X2 = Mitglied der Session der PCG-Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Blau, KV = Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Blau, P1 = Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Blau, P2 = (ehemalige) Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Kooperation Grün

PCG-Gemeinde Grün, Session = Session der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Grün, P1 = Catechist der PCG-Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Grün, P1 = Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Kooperation Gelb

PCG-Gemeinde Gelb, Session 1 = Teil der Session der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Gelb, Session 2 = Teil der Session der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Gelb, P1 = (ehemalige) Pfarrperson der PCG-Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Gelb, KV = Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Gelb, X1 = Mitglied des Kirchenvorstandes der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Gelb, P1&2 = derzeitige und ehemalige Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Kooperation Rot

PCG-Gemeinde Rot, Session = Session der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Rot, P1 = Catechist der PCG-Gemeinde

PCG-Gemeinde Rot, X1 = Mitglied der Session der PCG-Gemeinde

Kooperation Rot 1

Landeskirchliche Gemeinde Rot 1, KV = Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Rot 1, P1 = Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Kooperation 2

Landeskirchliche Gemeinde Rot 2, KV = Kirchenvorstand der landeskirchlichen Gemeinde

Landeskirchliche Gemeinde Rot 2, P1 = Pfarrperson der landeskirchlichen Gemeinde

Literaturverzeichnis

- Acheampong, Joseph W.* (Homosexuality, 2013): Homosexuality: The Position of the Presbyterian Church of Ghana in Context, in: Missionsakademie an der Universität Hamburg (Hrsg.), Ecumenical Case Studies, 2013, S. 29–35
- Adasi, Grace S./Frempong, Dorothy A.* (Multiple Roles of African Women Leaders, 2014): Multiple Roles of African Women Leaders and Their Challenges: The Case of the Presbyterian Church of Ghana, in: Research on Humanities and Social Sciences 11 (2014), Heft 4
- Adogame, Afe* (Dinge auf Erden um Himmels Willen tun, 2006): Dinge auf Erden um Himmels Willen tun: Aushandlungsprozesse pfingstlicher Identität und die afrikanische religiöse Diaspora in Deutschland, in: *Michael Bergunder/Jörg Hausteil* (Hrsg.), Migration und Identität, 2006, S. 60–82
- (The African Christian Diaspora, 2013): The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity, London: Bloomsbury, 2013
- Adogame, Afe/Grodz, Stanislaw* (Religion, Ethnicity and Transnational Migration, 2014): Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe, Leiden: Brill, 2014
- Adogame, Afe/Weissköppel, Cordula* (Hrsg.) (Religion in the Context of African Migration, 2005): Religion in the Context of African Migration, Bayreuth: Breiting, 2005
- Adorno, Theodor W.* (The Authoritarian Personality, 1950): The Authoritarian Personality, New York: Harper, 1950
- Ahrens, Theodor* (Vom Charme der Gabe, 2008): Vom Charme der Gabe: Theologie interkulturell, Frankfurt am Main: Lembeck, 2008
- Albers, Luise* (Das Verständnis ökumenischen Lernens, 2010): Das Verständnis ökumenischen Lernens bei Ernst Lange, in: *Søren Asmus* (Hrsg.), Lernen für das Leben, 2010, S. 21–31
- Anderson, Allan* (An Introduction to Pentecostalism, 2006): An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity, Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V.* (Charta Oecumenica, 2003): Charta Oecumenica: Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Arbeitshilfe, Frankfurt am Main: Ökumenische Centrale, 2003
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (Hrsg.) (Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I, 1973): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1973
- (Hrsg.) (Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I+II, 1980): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I+II: 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens, 5. Aufl., Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1980
- Asamoah-Gyadu, Johnson Kwabena* (Pentecostalism in Africa, 2002): Pentecostalism in Africa and the Changing Face of Christian Mission: Charismatic/Pentecostal Renewal Movements in Ghana, in: Mission Studies XIX (2002), S. 14–38
- (United Over Meals, 2010): United Over Meals Divided at the Lord's Table: Christianity and the Unity of the Church in Africa, in: Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies 27 (2010), Heft 1, S. 16–27
- (Contemporary Pentecostal Christianity, 2013): Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Context, Oxford: Regnum Books, 2013

- Asmus, Søren* (Hrsg.) (Lernen für das Leben, 2010): Lernen für das Leben: Perspektiven ökumenischen Lernens und ökumenischer Bildung, Frankfurt am Main: Lembeck, 2010
- Ayete-Nyampong, Samuel* (Ecumenical and Social Relations, 2007): Ecumenical and Social Relations of the Presbyterian Church of Ghana: A Resource for Church Leaders, Accra: Presbyterian Press, 2007
- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel Maurice* (Rasse - Klasse - Nation, 1990): Rasse - Klasse - Nation: Ambivalente Identitäten, Hamburg: Argument-Verlag, 1990
- Balz, Horst/Schneider, Gerhard* (Hrsg.) (Exegetisches Wörterbuch zum NT, 1981): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1981
- Barth, Karl* (Kirchliche Dogmatik IV/I, 1953): Kirchliche Dogmatik IV/I: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953
- Barton, John/Wolter, Michael* (Hrsg.) (Die Einheit der Schrift, 2003): Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin: de Gruyter, 2003
- Bauerochse, Lothar* (Miteinander leben lernen, 1996): Miteinander leben lernen, Erlangen/Heidelberg: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1996
- Bausinger, Hermann* (Kultur kontrastiv, 1987): Kultur kontrastiv: Exotismus und interkulturelle Kommunikation, in: *Armin Wolff* (Hrsg.), Vermittlung fremder Kultur, 1987, S. 1–16
- Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker* (Hrsg.) (Vernetzte Vielfalt, 2015): Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung: Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015
- Bediako, Kwame* (New Paradigms, 1992): New Paradigms on Ecumenical Cooperation: An African Perspective, in: *International Review of Mission* 81 (1992), Heft 323, S. 375–379
- (Gospel and Culture, 1999): Gospel and Culture: Some Insights for Our Time from the Experience of the Earliest Church, in: *Journal of African Christian Thought* 2 (1999), Heft 2, S. 8–17
- (The African Renaissance, 2001): The African Renaissance and Theological Reconstruction: The Challenge of the Twentyfirst Century, in: *Journal of African Christian Thought* 4 (2001), Heft 2, S. 29–33
- (Jesus and the Gospel in Africa, 2004): Jesus and the Gospel in Africa: History and Experience, New York: Orbis Books, 2004
- (Worship as Vital Participation, 2005): Worship as Vital Participation: Some Personal Reflections on Ministry in the African Church, in: *Journal of African Christian Thought* 8 (2005), Heft 2, S. 3–7
- (The Emergence, 2009): The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology, in: *Journal of African Christian Thought* 12 (2009), Heft 2, S. 50–55
- Beinert, Wolfgang/Kühn, Ulrich* (Ökumenische Dogmatik, 2013): Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg: Evang. Verl.-Anst, 2013
- Bennett, Milton* (Towards Ethnorelativism, 1994): Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity, in: *R. Michael Paige* (Hrsg.), Education for the Intercultural Experience, 1994, S. 21–71
- Bergunder, Michael* (Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, 2006): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: *Michael Bergunder/Jörg Haustein* (Hrsg.), Migration und Identität, 2006, S. 155–169
- Bergunder, Michael/Haustein, Jörg* (Hrsg.) (Migration und Identität, 2006): Migration und Identität: Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt am Main: Lembeck, 2006

- Betz, Hans Dieter (Hrsg.) (RGG, 1998-2005): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2005
- Bhabha, Homi (The Third Space, 1990): The Third Space, in: Jonathan Rutherford (Hrsg.), Identity, 1990, S. 207–221
- Botterweck, Gerhard Johannes/Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hrsg.) (Theologisches Wörterbuch zum AT, 1973-2000): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1973-2000
- Boyarín, Daniel (A Radical Jew, 1994): A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity, Berkeley: University of California Press, 1994
- Breidenbach, Joana/Nyíri, Pál (Maxikulti, 2008): Maxikulti: Der Kampf der Kulturen ist das Problem - Zeigt die Wirtschaft uns die Lösung?, Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2008
- Breuer, Franz (Reflexive Grounded Theory, 2010): Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010
- Brinkman, Martien E. (Hrsg.) (Christian Identity, 2003): Christian Identity in Cross-Cultural Perspective, Zoetermeer: Meinema, 2003
- Bultmann, Rudolf (Neues Testament und Mythologie, 1985): Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 2. Aufl., Nachdr. d. 1941 erschienenen Fassung / hrsg. von Eberhard Jüngel, München: Kaiser, 1985
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Lebenslagen in Deutschland, 2013): Lebenslagen in Deutschland: Der Vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (2013), https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen-DinA4/a334-4-armuts-reichtumsbericht-2013.pdf?__blob=publicationFile (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Busia, Kofi A. (Africa in Search of Democracy, 1967): Africa in Search of Democracy, London: Routledge and Kegan, 1967
- Calvin, Jean/Weber, Otto/Freudenberg, Matthias (Unterricht in der christlichen Religion, 2012): Unterricht in der christlichen Religion: Institutio Christianae religionis, Nach der letzten Ausg. von 1559 übers. und bearb. von Otto Weber. Im Auftr. des Reformierten Bundes bearb. und neu hrsg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012
- Chakrabarty, Dipesh (Provincializing Europe, 2000): Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton: Princeton University Press, 2000
- Christ-von Wedel, Christine/Kuhn, Thomas K. (Hrsg.) (Basler Mission, 2015): Basler Mission: Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015, Basel: Schwabe, 2015
- Coenen, Lothar (ἐκκλησία, 2010): ἐκκλησία, in: Lothar Coenen/Klaus Haacker (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum NT, 2010, S. 1136–1150
- Coenen, Lothar/Haacker, Klaus (Hrsg.) (Theologisches Begriffslexikon zum NT, 2010): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Neubearbeitete Ausgabe, 2. Sonderausgabe, Witten: Brockhaus, 2010
- Dahling-Sander, Christoph (Hrsg.) (Leitfaden ökumenische Missionstheologie, 2003): Leitfaden ökumenische Missionstheologie, Gütersloh: Kaiser, 2003
- Daou, Fadi/Tabbara, Nayla (L' hospitalité divine, 2013): L' hospitalité divine: L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane, Wien u. a.: Lit, 2013
- Därermann, Iris (Theorien der Gabe, 2010): Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg: Junius-Verlag, 2010

- Darowska, Lucyna* (Hrsg.) (Hochschule als transkultureller Raum?, 2010): Hochschule als transkultureller Raum?: Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, Bielefeld: Transcript, 2010
- Decker, Oliver* u. a. (Die enthemmte Mitte, 2016): Die enthemmte Mitte: Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland: Die Leipziger Mitte-Studie 2016, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016
- Deecke, Klara/Drost, Alexander* (Hrsg.) (Liebe zum Fremden, 2010): Liebe zum Fremden: Xenophilie aus geistes- und sozialwissenschaftlicher Perspektive, Köln: Böhlau, 2010
- Derrida, Jacques* (Von der Gastfreundschaft, 2001): Von der Gastfreundschaft, Dt. Erstausgabe, Wien: Passagen-Verlag, 2001
- Deutsch, Morton/Lueckert, Heinz Rolf* (Konfliktregelung, 1976): Konfliktregelung, München, Basel: Reinhardt, 1976
- Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit* (Die ghanaische Diaspora, 2009): Die ghanaische Diaspora in Deutschland: Ihr Beitrag zur Entwicklung Ghanas (2009), <https://www.giz.de/expertise/downloads/gtz2009-de-ghanaische-diaspora.pdf> (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Deutscher Paritätische Gesamtverband* (Zeit zum Handeln, 2016): Zeit zum Handeln: Bericht zur Armutsentwicklung in Deutschland 2016 (2016), http://www.der-paritaetische.de/uploads/media/ab2016_komplett_web.pdf (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Drost, Alexander* (Xenophilie, 2010): Xenophilie – Beziehungen zum Fremden: Eine Einführung, in: *Klara Deecke/Alexander Drost* (Hrsg.), Liebe zum Fremden, 2010, S. 1–16
- Dümling, Bianca* (Migrationskirchen in Deutschland, 2011): Migrationskirchen in Deutschland: Orte der Integration, Frankfurt am Main: Lembeck, 2011
- Eibach, Ulrich* (Glaube, Krankenheilung und Heil, 2006): Glaube, Krankenheilung und Heil, in: *Evangelische Theologie* 66 (2006), Heft 4, S. 297–316
- Ernst, Christoph* (Hrsg.) (Kulturhermeneutik, 2008): Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München: Fink, 2008
- Escher, Anton* (Wahrnehmung und Einschätzung, 1994): Die Wahrnehmung und Einschätzung deutscher Touristen in Fes aus der Sicht der marokkanischen "Guides", in: *Herbert Popp* (Hrsg.), Die Sicht des Anderen, 1994, S. 261–268
- Eusebius/Kraft, Heinrich* (Kirchengeschichte, 1997): Kirchengeschichte: Historia ecclesiastica, Hrsg. und eingeleitet von Heinrich Kraft. Übers. von Philipp Haeuser. Durchges. von Hans Armin Gärtner, Studienausg., unveränd. Nachdr. der 3. Aufl., Berlin: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1997
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Ökumenisches Lernen, 1985): Ökumenisches Lernen: Grundlagen und Impulse, Eine Arbeitshilfe der Kammer des Evangelischen Kirche in Deutschland für Bildung und Erziehung, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1985
- (Kirchliche Räume miteinander teilen, 2013): Kirchliche Räume miteinander teilen: Handreichung für Kirchengemeinden zur Vermietung und zum Verkauf von kirchlichen Gebäuden an Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 2013
- (Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 2013): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013
- (Hrsg.) (Engagement und Indifferenz, 2014): Engagement und Indifferenz: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover: EKD, 2014

- (Gemeinsam evangelisch!, 2014): Gemeinsam evangelisch!: Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, EKD-Text 119, Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 2014
- (Ökumene im 21. Jahrhundert, 2015): Ökumene im 21. Jahrhundert: Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven, EKD-Text 124 (2015), https://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext_124_oekumene.html (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- (Zahlen und Fakten 2016, 2016): Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben 2016 (2016), https://www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2016.pdf (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Evangelische Mission in Solidarität* (Direktpartnerschaften Grundlagenpapier, 2008): Direktpartnerschaften Grundlagenpapier (2008), https://ems-online.org/fileadmin/_migrated/content_uploads/EMS_Direktpartnerschaften_Grundlagenpapier_MC_2007_2008.pdf (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Fabry, Heinz-Josef* (עֲדָה, 1973-2000): עֲדָה, in: *Gerhard Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry* (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum AT, 1973-2000*, S. 1079–1093
- Fischer, Lorenz/Wiswede, Günter* (Grundlagen der Sozialpsychologie, 2009): *Grundlagen der Sozialpsychologie*, 3., völlig neu bearb. Aufl., München: Oldenbourg, 2009
- Fischer, Moritz* (Pfingstbewegung, 2011): *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment: Beobachtungen zur Pfingstkirche "Nzambe Malamu" mit ihren transnationalen Verflechtungen*, Göttingen: V&R Unipress, 2011
- Flick, Uwe* (Qualitative Sozialforschung, 2002): *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2002
- FRA – Agentur der Europäischen Union für Grundrechte* (LGBT-Erhebung in der EU, 2014): *LGBT-Erhebung in der EU: Erhebung unter Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgender-Personen in der Europäischen Union, Ergebnisse auf einen Blick*, Luxemburg: Publ. Off. of the Europ. Union, 2014
- Freie und Hansestadt Hamburg* (Hrsg.) (Leben und Wohnen, 2001): *Leben und Wohnen in Hamburg Teil 3: Einstellungen von Migrantinnen und Migranten zu Aspekten der Integration*, Hamburg, 2001
- Führung, Gisela* (Begegnung als Irritation, 1996): *Begegnung als Irritation: Ein erfahrungsgeleiteter Ansatz in der entwicklungsbezogenen Didaktik*, Münster: Waxmann, 1996
- Garfinkel, Harold* (Alltagswissen, 1980): *Das Alltagswissen sozialer und innerhalb sozialer Strukturen*, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I+II*, 1980, S. 189–262
- Geertz, Clifford* (Dichte Beschreibung, 1987): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987
- General Assembly Office* (Report of the Ad Hoc Committee, 2013): *A Report of the Ad Hoc Committee to the General Assembly Council on the Implementation of the General Assembly 2011 Decision 9*, 2013
- Georgi, Viola B.* (Integration, Diversity, Inklusion, 2015): *Integration, Diversity, Inklusion: Anmerkungen zu aktuellen Debatten in der deutschen Migrationsgesellschaft*, in: *DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung* 2015, Heft 2, S. 25–27
- GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften* (ALLBUS 2012, 2012): *ALLBUS 2012: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*, Köln: GESIS, 2012
- Ghana Statistical Service* (2010 Population and Housing Census, 2012): *2010 Population and Housing Census: Summary Report of Final Results* (2012),

- http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- (Ghana Poverty Mapping Report, 2015): Ghana Poverty Mapping Report (2015), <http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/publications/POVERTY%20MAP%20FOR%20GHANA-05102015.pdf> (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Gifford, Paul* (Ghana's New Christianity, 2004): Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy, Bloomington: Indiana University Press, 2004
- Girtler, Roland* (Methoden der qualitativen Sozialforschung, 1992): Methoden der qualitativen Sozialforschung: Anleitung zur Feldarbeit, Wien: Böhlau, 1992
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.* (Grounded Theory, 2010): Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung, Bern: Huber, 2010
- Grabka, Markus M./Westermeier, Christian* (Anhaltend hohe Vermögensungleichheit, 2014): Anhaltend hohe Vermögensungleichheit in Deutschland, in: DIW Wochenbericht 2014, Heft 9, S. 151–164
- Grace Evangelistic Team* (School of Deliverance, 2011): School of Deliverance: Training Manual 2011, Akwapim-Akropong, 2011
- Gramelt, Katja* (Der Anti-Bias-Ansatz, 2010): Der Anti-Bias-Ansatz, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, 2010
- Grappe, Christian* (Kirche III. Urchristentum, 1998-2005): Kirche III. Urchristentum, in: *Hans Dieter Betz* (Hrsg.), RGG, 1998-2005, S. 1000–1004
- Grünschloß, Andreas* (Der eigene und der fremde Glaube, 1999): Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999
- Gundry-Volf, Judith/Volf, Miroslav* (Identität und Differenz bei Paulus, 1998): Identität und Differenz bei Paulus: Zu Daniel Boyarins Buch 'A Radical Jew', in: Evangelische Theologie 58 (1998), Heft 1, S. 74–82
- Gutiérrez, Gustavo/Metz, Johann Baptist* (Theologie der Befreiung, 1992): Theologie der Befreiung, 10., erw. und Neubearb. Aufl., Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992
- Haenger, Peter* (Pioniere wider Willen, 2015): Pioniere wider Willen: Die missionsinterne Sklavenbefreiung an der Goldküste, in: *Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn* (Hrsg.), Basler Mission, 2015, S. 101–106
- Hainz, Josef* (Koinonia, 2007): Koinonia, in: *Wolfgang Thönissen* (Hrsg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, 2007, S. 688–691
- Hall, Stuart* (Ausgewählte Schriften I, 1989): Ausgewählte Schriften I: Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus, Hamburg: Argument, 1989
- Härle, Wilfried* (Kirche VII. Dogmatisch, 1977-2004): Kirche VII. Dogmatisch, in: *Gerhard Krause/Gerhard Müller* (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, 1977-2004, S. 277–317
- Hauschild, Wolf-Dieter* (Alte Kirche und Mittelalter, 2000): Alte Kirche und Mittelalter, 2., durchges. und erw. Aufl., Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus, 2000
- Heimbucher, Martin* (Zur Wirkungsgeschichte der BTE, 2009): Zur Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung in der Evangelischen Kirche der Union, in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), 75 Jahre BTE, 2009, S. 21–22
- Helander, Eila/Niwagila, Wilson B.* (The Partnership and Power, 1996): The Partnership and Power: A Quest for Reconstruction in Mission, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1996

- Herder, Johann Gottfried von* (Philosophie der Geschichte, [1774] 1967): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1774] 1967
- Hessisches Ministerium der Justiz für Integration und Europa* (Wie hast du's mit der Religion?, 2013): Wie hast du's mit der Religion?: Eine repräsentative Umfrage zu Religionszugehörigkeit und Religiosität in Hessen 2013 (2013), http://www.integrationskompass.de/global/show_document.asp?id=aaaaaaaaaadngd (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Heuser, Andreas* ('Nomadic Demonology', 2015): 'Nomadic Demonology': Prayer Manuals, Geo-politics and Cultural Contact in Ghanaian Demonologies, in: *Claudia Währisch-Oblau/Henning Wrogemann* (Hrsg.), *Witchcraft, Demons and Deliverance*, 2015, S. 109–135
- ('Umkehrmission', 2016): 'Umkehrmission': Vom Abgesang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: *Zeitschrift für Mission* 2016, Heft 1, S. 25–54
- Hock, Klaus* (Mission in neuer Richtung?, 1998): Mission in neuer Richtung?: Von der 'Sendung' zum 'Empfang', in: *Zeitschrift für Mission* 24 (1998), Heft 1, S. 17–30
- (Religion als transkulturelles Phänomen, 2002): Religion als transkulturelles Phänomen: Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002), Heft 1, S. 64–82
- (Einführung in die interkulturelle Theologie, 2011): Einführung in die interkulturelle Theologie, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2011
- Hofstede, Geert* (Culture's Consequences, 2001): Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations, 2. ed., Thousand Oaks: Sage, 2001
- Homans, George Caspar* (Theorie der sozialen Gruppe, 1978): Theorie der sozialen Gruppe, 7. Auflage, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978
- Horn, Friedrich W.* (Die Gabe des Geistes, 2013): Die Gabe des Geistes, in: *Friedrich W. Horn* (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, 2013, S. 420–422
- (Hrsg.) (Paulus Handbuch, 2013): Paulus Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013
- Hossfeld, F.-L./Kindl, E.-M.* (קהל, 1973-2000): קהל, in: *Gerhard Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry* (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum AT*, 1973-2000, S. 1204–1222
- Huber, Wolfgang* (Ökumenische Existenz heute, 1986): Ökumenische Existenz heute, München: Kaiser, 1986
- Insko, Chester A.* (Individual Group Discontinuity, 1992): Individual Group Discontinuity from the Differing Perspectives of Campbells Realistic Group Conflict Theory and Tajfel and Turner's Social Identity Theory, in: *Social Psychology Quarterly* 55 (1992), Heft 3, S. 272–291
- Jach, Regina* (Migration, Religion und Raum, 2005): Migration, Religion und Raum: Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel, Münster: Lit, 2005
- Jahnel, Claudia* (Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit, 2008): Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit: Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, in: *ZMiss* 34 (2008), Heft 1, S. 10–33
- (Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft, 2016): Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft: Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart: Kohlhammer, 2016
- Jenkins, Philip* (The Next Christendom, 2011): The Next Christendom: The Coming of Global Christianity, New York: Oxford University Press, 2011

- Jensen, Sune Qvortrup* (Othering, Identity Formation and Agency, 2011): Othering, Identity Formation and Agency, in: *Qualitative studies* 2 (2011), Heft 2, S. 63–78
- Johnson, Todd M./Ross, Kenneth R.* (Atlas of Global Christianity, 2009): Atlas of Global Christianity: 1910 – 2010, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009
- Kahl, Werner* (Jesus als Lebensretter, 2007): Jesus als Lebensretter: Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft, Frankfurt am Main: Lang, 2007
- (Gospel, Bible, Churches, Homosexuality, 2013): The Gospel, the Bible, the Churches and Homosexuality: Hermeneutical Reflections, in: *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hrsg.), *Ecumenical Case Studies*, 2013, S. 6–13
- (Vom Verweben, 2016): Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2016
- Kant, Immanuel* (Vorkritische Schriften II, [1764] 1905): Vorkritische Schriften II: 1757-1777: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Abteilung 1: Werke, Berlin: Reimer, [1764] 1905
- Käsemann, Ernst* (Kanon und Einheit der Kirche?, 1960): Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *Ernst Käsemann* (Hrsg.), *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1960, S. 214–223
- (Hrsg.) (Exegetische Versuche und Besinnungen, 1960): Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960
- (An die Römer, 1980): An die Römer, Bd. 8,1, Tübingen: Mohr, 1980
- Käßmann, Margot* (Die eucharistische Vision, 1992): Die eucharistische Vision: Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München: Kaiser, 1992
- Kileo, Emmanuel* (Weißsein als ideologisches Konstrukt, 2014): Weißsein als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord-Partnerschaften: Studien zu Mission, Ökumene und aktuellen Partnerschaften der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELBK), Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2014
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hrsg.) (75 Jahre BTE, 2009): 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung, Hannover, 2009
- Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (Die Kirche, 2014): Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision, Eine Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014
- Körtner, Ulrich H.J.* (Paradigmenwechsel?, 1996): Paradigmenwechsel?: Wandlungen im Einheitsverständnis der protestantischen Kirchen, in: *Evangelische Theologie* 56 (1996), Heft 6, S. 528–548
- Koslowski, Jutta* (Die Einheit der Kirche, 2008): Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Berlin/München: Lit, 2008
- Kpobi, David N. A.* (Mission in Ghana, 2008): Mission in Ghana: The Ecumenical Heritage, Accra: Asempa Publishers, 2008
- Kraus, Wolfgang* (Ekklesiologische Prädikate, 2013): Ekklesiologische Prädikate, in: *Friedrich W. Horn* (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, 2013, S. 400–408
- Krause, Gerhard/Müller, Gerhard* (Hrsg.) (Theologische Realenzyklopädie, 1977-2004): Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York: de Gruyter, 1977-2004
- Kroeber, Alfred Louis/Kluckhohn, Clyde* (Culture, 1952): Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge: Harvard University, 1952

- Kuhn, Thomas K.* (Die Anfänge der Basler 'Missions-Anstalt', 2015): Die Anfänge der Basler 'Missions-Anstalt', in: *Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn* (Hrsg.), Basler Mission, 2015, S. 17–23
- Kunter, Katharina* (Hrsg.) (Changing Relations, 2008): Changing Relations Between Churches in Europe and Africa: The internationalization of Christianity and Politics in the 20th Century, Wiesbaden: Harrassowitz, 2008
- Kwamena-Poh, Michael Albert* (Vision and Achievement, 2011): Vision and Achievement: 1828-1878: A Hundred and Fifty Years of the Presbyterian Church of Ghana, Accra: Waterville Publishing House, 2011
- Lauser, Andrea* (Hrsg.) (Migration und religiöse Dynamik, 2008): Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld: Transcript, 2008
- Lavric, Eva* (Interlinguale und interkulturelle Missverständnisse, 2002): Interlinguale und interkulturelle Missverständnisse, in: *Moderne Sprachen* 46 (2002), Heft 1, S. 1–16
- Leiprecht, Rudolf* (Hrsg.) (International lernen – lokal handeln, 2001): International lernen – lokal handeln: Interkulturelle Praxis "vor Ort" und Weiterbildung im internationalen Austausch, Erfahrungen und Erkenntnisse aus Deutschland, Griechenland, Kroatien, Lettland, den Niederlanden und der Schweiz, Frankfurt am Main/London: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001
- Linn, Gerhard* (Ökumene, 1992): Ökumene: Hoffnung für eine gespaltene Menschheit?, Leipzig: Evang. Verl.-Anst, 1992
- Luhmann, Niklas* (Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- (Die Kunst der Gesellschaft, 1999): Die Kunst der Gesellschaft, Bd. 1303, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Lüsebrink, Hans-Jürgen* (Hrsg.) (Konzepte der interkulturellen Kommunikation, 2004): Konzepte der interkulturellen Kommunikation: Theorieansätze und Praxisbezüge in interdisziplinärer Perspektive, St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 2004
- (Interkulturelle Kommunikation, 2008): Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer, 2., aktualisierte und erw. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2008
- Mack, Julia Ulrike* (Menschenbilder, 2013): Menschenbilder: Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816-1914, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013
- Mandela, Nelson* (Der lange Weg zur Freiheit, 1994): Der lange Weg zur Freiheit: Autobiographie, Frankfurt am Main: Fischer, 1994
- Mauss, Marcel* (Die Gabe, 1978): Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Fischer, 1978
- May, Gerhard* (III. Alte Kirche, 1977-2004): III. Alte Kirche, in: *Gerhard Krause/Gerhard Müller* (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, 1977-2004, S. 218–227
- Mbembe, Achille* (Kritik der schwarzen Vernunft, 2014): Kritik der schwarzen Vernunft, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp, 2014
- Mbiti, John S.* (African Religions & Philosophy, 1990): African Religions & Philosophy, 2nd rev. and enl. ed., Oxford/Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1990
- Meyer, Birgit* (Translating the Devil, 1999): Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana, Trenton, NJ: Africa World Press, 1999
- Meyer, Harding* (Hrsg.) (Dokumente wachsender Übereinstimmung II, 1992): Dokumente wachsender Übereinstimmung II, 1982-1990: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Paderborn: Bonifatius-Verlag, 1992

- Miles, Robert* (Rassismus, 1992): *Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*, Hamburg/Berlin: Argument, 1992
- Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hrsg.) (Ecumenical Case Studies, 2013): *Ecumenical Case Studies on Homosexuality and the Church: Ökumenische Fallstudien zu Homosexualität und Kirche*, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2013
- (Hrsg.) (Gemeinsam für das Leben, 2013): *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK*, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2013
- Mohr, Adam* (Enchanted Calvinism, 2013): *Enchanted Calvinism: Labor Migration, Afflicting Spirits, and Christian Therapy in the Presbyterian Church of Ghana*, Bd. 58, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2013
- Moyaert, Marianne* (Fragile Identities, 2011): *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam: Rodopi, 2011
- Mudimbe, Valentin-Yves* (The Invention of Africa, 1988): *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 1988
- Müller-Römheld, Walter* (Bericht aus Vancouver 1983, 1983): *Bericht aus Vancouver 1983: Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada*, Frankfurt am Main: Lembeck, 1983
- Nieswand, Boris* (Wege aus dem Dilemma, 2008): *Wege aus dem Dilemma zwischen Transnationalismus- und Integrationsansatz: Simultane Inklusion von migranten-initiierten charismatischen Gemeinden in Berlin*, in: *Andrea Lauser* (Hrsg.), *Migration und religiöse Dynamik*, 2008
- (Development and Diaspora, 2009): *Development and Diaspora: Ghana and its Migrants*, in: *Sociologus* 59 (2009), Heft 1, S. 17–31
- Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike* (Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, 2014): *Einleitung: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, in: *Boris Nieswand/Heike Drotbohm* (Hrsg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration*, 2014, S. 1–37
- (Hrsg.) (Kultur, Gesellschaft, Migration, 2014): *Kultur, Gesellschaft, Migration*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2014
- Nieswand, Boris/Glick-Schiller, Nina* (Pathways of Migrant Incorporation, 2004): *Pathways of Migrant Incorporation in Germany*, in: *TRANSIT* 1 (2004), Heft 1
- Northrup, David* (The Atlantic Slave Trade, 2002): *The Atlantic Slave Trade*, 2. ed., Boston: Houghton Mifflin, 2002
- Nüssel, Friederike/Sattler, Dorothea* (Einführung in die ökumenische Theologie, 2008): *Einführung in die ökumenische Theologie*, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2008
- Nyinevi, Christopher Y./Amasah, Edmund N.* (The Separation of Church and State, 2015): *The Separation of Church and State under Ghana's Fourth Republic*, in: *JPL* 8 (2015), Heft 4, S. 283
- Ökumenischer Rat der Kirchen* (Gemeinsam für das Leben, 2012): *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten* (2012),
https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)

- Ökumenischer Rat der Kirchen, Römisch-katholische Kirche* (Kirche lokal und universal, 1992): Die Kirche lokal und universal: Gemeinsames Studiendokument des ÖRKs und der römisch-katholischen Kirche, in: *Harding Meyer* (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, 1992
- Omenyo, Cephas* (Die Wirkung der Basler Mission, 2015): Die Wirkung der Basler Mission in Afrika, in: *Christine Christ-von Wedel/Thomas K. Kuhn* (Hrsg.), *Basler Mission*, 2015, S. 139–144
- Paige, R. Michael* (Hrsg.) (*Education for the Intercultural Experience*, 1994): *Education for the Intercultural Experience*, London: Intercultural Press, 1994
- Park, Robert Ezra* (*Cultural Conflict*, [1937] 1964): *Cultural Conflict and the Marginal Man*, in: *Robert Ezra Park* (Hrsg.), *Race and culture*, [1937] 1964, S. 372–377
- (Hrsg.) (*Race and culture*, [1937] 1964): *Race and culture: Essays in the Sociology of Contemporary Man*, Glencoe: The Free Press, [1937] 1964
- Parsons, Talcott* (*Outline of the Social System*, 1961): *An Outline of the Social System*, in: *Talcott Parsons* (Hrsg.), *Theories of Society*, 1961, S. 30–79
- (Hrsg.) (*Theories of Society*, 1961): *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York: Free Press, 1961
- Plasger, Georg/Freudenberg, Matthias* (Hrsg.) (*Reformierte Bekenntnisschriften*, 2005): *Reformierte Bekenntnisschriften: Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
- Platvoet, Jan/van der Toorn, Karel* (Hrsg.) (*Pluralism and Identity*, 1995): *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, Leiden: Brill, 1995
- Popkes, Wiard* (κοινωνία, 2010): κοινωνία, in: *Lothar Coenen/Klaus Haacker* (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum NT*, 2010, S. 712–718
- Popp, Herbert* (Hrsg.) (*Die Sicht des Anderen*, 1994): *Die Sicht des Anderen - das Marokkobild der Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner: Referate des 3. Deutsch-Marokkanischen Forschungs-Symposiums in Rabat*, 10. - 12. November 1993, Passau: Passavia-Univ.-Verl., 1994
- Przyborski, Aglaja* (*Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode*, 2004): *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode: Qualitative Auswertung von Gesprächen, Gruppendiskussionen und anderen Diskursen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika* (*Qualitative Sozialforschung*, 2010): *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*, 3., korr. Aufl., München: Oldenbourg, 2010
- Reckwitz, Andreas* (*Die Transformation der Kulturtheorien*, 2000): *Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Studienausg., Nachdr. der Erstausg. 2000, Weilerswist: Velbrück Wiss, 2000
- Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie (RAA) Brandenburg* (Hrsg.) (*Mehr Vielfalt als gedacht?*, 2010): *Mehr Vielfalt als gedacht?: Erfahrungen mit dem Anti-Bias-Ansatz in der Jugendarbeit*, Potsdam, 2010
- Reuter, Julia* (*Ordnungen des Anderen*, 2002): *Ordnungen des Anderen: Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld: Transcript, 2002
- Roloff, Jürgen* (ἐκκλησία, 1981): ἐκκλησία, in: *Horst Balz/Gerhard Schneider* (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 1981, S. 998–1011

- (Die Kirche im Neuen Testament, 1993): Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993
- Rothe, Richard* (Theologische Ethik, 1870): Theologische Ethik, Wittenberg: Zimmermann, 1870
- Rutherford, Jonathan* (Hrsg.) (Identity, 1990): Identity: Community, Culture, Difference, London: Lawrence & Wishart, 1990
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration* (Einwanderungsgesellschaft 2010, 2010): Einwanderungsgesellschaft 2010: Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer (2010), https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2010/05/svr_jg_2010.pdf (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Said, Edward W.* (Orientalism, 1978): Orientalism, New York: Vintage, 1978
- (Kultur und Identität, 1996): Kultur und Identität: Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt, in: *Lettre International* 34 (1996), S. 21–25
- Sänger, Dieter* (Das Verhältnis der Kirche zu Israel, 2013): Das Verhältnis der Kirche zu Israel, in: *Friedrich W. Horn* (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, 2013, S. 453–461
- Sauter, Gerhard* (Kanon und Kirche, 2003): Kanon und Kirche, in: *John Barton/Michael Wolter* (Hrsg.), *Die Einheit der Schrift*, 2003, S. 237–259
- Schäfer, Rolf* (Kirche IV. Alte Kirche, 1998–2005): Kirche IV. Alte Kirche bis Reformation, in: *Hans Dieter Betz* (Hrsg.), *RGG*, 1998–2005, S. 1004–1008
- Scherschel, Karin* (Rassismus als flexible symbolische Ressource, 2006): Rassismus als flexible symbolische Ressource: Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren, Bielefeld: Transcript, 2006
- Scheurmann, Erich* (Der Papalagi, 1982): Der Papalagi, Stuttgart: Klett, 1982
- Schilling, Annegreth* (Revolution, Exil und Befreiung, 2016): Revolution, Exil und Befreiung: Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016
- Schindler, Alfred* (Augustin/Augustinismus I, 1977–2004): Augustin/Augustinismus I, in: *Gerhard Krause/Gerhard Müller* (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 1977–2004, S. 646–698
- Schleiermacher, Friedrich/Schäfer, Rolf* (Der christliche Glaube, [1830/31] 2008): Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Erster und zweiter Band, 2. Auflage, Berlin: de Gruyter, [1830/31] 2008
- Schnelle, Udo* (Theologie des Neuen Testaments, 2013): Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Stuttgart, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013
- Schreier, Robert J.* (Die neue Katholizität, 1997): Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1997
- Schütz, Alfred* (Gesammelte Aufsätze I, 1971): Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag: Nijhoff, 1971
- (Der Fremde, 1972): Der Fremde: Ein sozialpsychologischer Versuch, in: *Alfred Schütz* (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze II*, 1972, S. 43–69
- (Hrsg.) (Gesammelte Aufsätze II, 1972): Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag: Nijhoff, 1972

- Schütze, Fritz* u. a. (Grundlagentheoretische Voraussetzungen, 1973): Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit I*, 1973, S. 433–495
- Senghaas, Dieter* (Zivilisierung wider Willen, 1998): Zivilisierung wider Willen: Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Bd. 2081, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Şerif, Muzafer/Şerif, Carolyn W.* (Social Psychology, 1969): Social Psychology, New York: Harper & Row, 1969
- Şerif, Muzafer* (Group Conflict and Co-operation, 1966): Group Conflict and Co-operation: Their Social Psychology, London: Routledge and Kegan, 1966
- Simmel, Georg* (Philosophie des Geldes, [1900] 1991): Philosophie des Geldes: Gesamtausgabe, hrsg. von David Frisby, Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1900] 1991
- (Exkurs über den Fremden, [1908] 1958): Exkurs über den Fremden, in: *Georg Simmel* (Hrsg.), *Soziologie*, [1908] 1958, S. 509–513
- (Hrsg.) (Soziologie, [1908] 1958): Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Bd. 2, Berlin: Duncker & Humblot, [1908] 1958
- (Die Großstädte und das Geistesleben, 1995): Die Großstädte und das Geistesleben, in: *Georg Simmel/Otthein Rammstedt/Torge Karlsruhen* (Hrsg.), *Aufsätze und Abhandlungen I*, 1995, S. 116–132
- Simmel, Georg/Rammstedt, Otthein/Karlsruhen, Torge* (Hrsg.) (Aufsätze und Abhandlungen I, 1995): Aufsätze und Abhandlungen I: 1901 - 1908: Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- Simon, Benjamin* (African Christians, 2002): African Christians in the German-Speaking Diaspora of Europe, in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research* 31 (2002), Heft 1
- (Afrikanische Kirchen in Deutschland, 2003): Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt am Main: Lembeck, 2003
- Smit, Dirk* (No Other Motives, 2003): 'No Other Motives Would Give Us the Right': Reflections on Contextuality from a Reformed Perspective, in: *Martien E. Brinkman* (Hrsg.), *Christian Identity*, 2003, S. 130–159
- Smith, Linda Tuhiwai* (Decolonizing Methodologies, 1999): Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples, London: Zed Books, 1999
- Smith, Noel* (The PCG 1835-1960, 1966): The Presbyterian Church of Ghana 1835-1960: A Younger Church in a Changing Society, Accra: Ghana University Press, 1966
- Sparr, Walter* (Einleitung, 2008): Einleitung, in: *Christoph Ernst* (Hrsg.), *Kulturhermeneutik*, 2008, S. 11–22
- Spengler, Oswald* (Der Untergang des Abendlandes, [1918/1922] 2006): Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Ungekürzte Ausg., 17. Aufl., München: Dt. Taschenbuch-Verlag, [1918/1922] 2006
- Spivak, Gayatri Chakravorty* (The Rami of Sirmur, 1985): The Rami of Sirmur: An Essay in Reading the Archives, in: *History and Theory* 24 (1985), Heft 3, S. 247–272
- Spivak, Gayatri Chakravorty/Harasym, Sarah* (The Post-Colonial Critic, 1990): The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues, New York: Routledge, 1990
- Statistisches Bundesamt* (Bevölkerung und Erwerbstätigkeit 2015, 2016): Bevölkerung und Erwerbstätigkeit 2015: Ausländische Bevölkerung, Ergebnisse des Ausländerzentralregisters, Fachserie 1, Reihe 2 (2016), https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/AuslaendBevoelkerung2010200157004.pdf?__blob=publicationFile (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)

- (Einbürgerungen 2015, 2016): Einbürgerungen 2015: Fachserie 1 Reihe 2.1 (2016),
https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Einbuengerungen2010210157004.pdf?__blob=publicationFile (Zuletzt geprüft: 4. März 2017)
- Sundermeier, Theo* (Den Fremden verstehen, 1996): Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996
- Tajfel, Henri/Stroebe, Wolfgang* (Gruppenkonflikt und Vorurteil, 1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil: Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen, Bern: Huber, 1982
- Tajfel, Henri/Turner, John Charles* (The Social Identity Theory, 1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour, in: *Stephen Worchel* (Hrsg.), *Psychology of Intergroup Relations*, 1986, S. 7–24
- Tekülve, Maria* (Mittleleinkommensland Ghana, 2014): Mittleleinkommensland Ghana: Realitäten hinter der Statistik, in: *GIGA Focus Afrika* 2014, Heft 2, S. 1–7
- Ter Haar, Gerrie* (Ritual as Communication, 1995): Ritual as Communication: A Study of African Christian Communication in the Bijlmer District of Amsterdam, in: *Jan Platvoet/Karel van der Toorn* (Hrsg.), *Pluralism and Identity*, 1995
- (African Christians in Europe, 2008): African Christians in Europe: A Mission in Reverse, in: *Katharina Kunter* (Hrsg.), *Changing Relations*, 2008, S. 241–249
- Theißen, Gerd/Merz, Annette* (Hrsg.) (Jesus als historische Gestalt, 2003): Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung, zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- Thomas, Alexander* (Kulturverständnis, 2004): Kulturverständnis aus der Sicht der Interkulturellen Psychologie: Kultur als Orientierungssystem und Kulturstandards als Orientierungshilfe, in: *Hans-Jürgen Lüsebrink* (Hrsg.), *Konzepte der interkulturellen Kommunikation*, 2004, S. 145–156
- Thönissen, Wolfgang* (Hrsg.) (Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, 2007): Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007
- Thyen, Hartwig* (Das Johannesevangelium, 2005): Das Johannesevangelium, Bd. 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005
- Trisch, Oliver* (Anti-Bias Ansatz, 2010): Eine Einführung in den Anti-Bias-Ansatz, in: *Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie (RAA) Brandenburg* (Hrsg.), *Mehr Vielfalt als gedacht?*, 2010
- Tylor, Edward Burnett* (Primitive Culture, [1871] 1903): Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I, London: John Murray, [1871] 1903
- Vereinte Evangelische Mission*: Partnerschaften im Rahmen der VEM: Ein Reader über Ergebnisse der Partnerschaftsevaluation in der VEM, Vorbereitungsmaterial für die Partnerschaftskonferenz in Wuppertal November 2007, Wuppertal, 2007
- (Von Fremdheit und Freundschaft, 2011): Von Fremdheit und Freundschaft: VEM Partnerschaftshandbuch, Wuppertal: Verlag der Vereinten Evangelischen Mission, 2011
- Visser 't Hooft, Willem Adolph* (Hrsg.) (Die erste Vollversammlung des ÖRK, 1948): Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen, 1948
- (Die Kirche in Gottes Heilsplan, 1948): Die Kirche in Gottes Heilsplan, in: *Visser 't Hooft, Willem Adolph* (Hrsg.), *Die erste Vollversammlung des ÖRK*, 1948, S. 62–70
- Währisch-Oblau, Claudia* (From Reverse Mission to Common Mission, 2000): From Reverse Mission to Common Mission ... We Hope: Immigrant Protestant Churches and the "Programme for Cooperation between German and

- Immigrant Congregations" of the United Evangelical Mission, in: *International Review of Mission* 89 (2000), Heft 354, S. 467–483
- (Mission und Migrations(kirchen), 2003): Mission und Migrations(kirchen), in: *Christoph Dahling-Sander* (Hrsg.), *Leitfaden ökumenische Missionstheologie*, 2003, S. 363–383
- (Migrationskirchen in Deutschland, 2005): Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens, in: *Zeitschrift für Mission* 2005, 1-2, S. 19–39
- (Nach Hautfarben sortiert, 2009): Nach Hautfarben sortiert: Warum die Landeskirchen eingewanderte Christen nur schwer integrieren, in: *Zeitzeichen* 10 (2009), Heft 11, S. 28–30
- (The Missionary Self-Perception, 2009): The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel, Leiden/Boston: Brill, 2009
- Währisch-Oblau, Claudia/Wrogemann, Henning* (Hrsg.) (Witchcraft, Demons and Deliverance, 2015): *Witchcraft, Demons and Deliverance: A Global Conversation on an Intercultural Challenge*, Wien: Lit, 2015
- Waldenfels, Bernhard* (Das Eigene und das Fremde, 1995): Das Eigene und das Fremde, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1995, Heft 43, S. 611–620
- (Topographie des Fremden, 1997): *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- Walls, Andrew F.* (The Cross-Cultural Process in Christian History, 2002): *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002
- Walter, Pearly* (Why Margins and Marginalization?, 2013): Why Margins and Marginalization?, in: *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hrsg.), *Gemeinsam für das Leben*, 2013, S. 27–28
- Welsch, Wolfgang* (Was ist eigentlich Transkulturalität?, 2010): Was ist eigentlich Transkulturalität, in: *Lucyna Darowska* (Hrsg.), *Hochschule als transkultureller Raum?*, 2010, S. 39–66
- Wolff, Armin* (Hrsg.) (Vermittlung fremder Kultur, 1987): *Vermittlung fremder Kultur: Theorie, Diadaktik, Praxis. Neue Lehr- und Lernmethoden/ihre Umsetzung für den DaF-Unterricht*, Regensburg: Arbeitskreis Deutsch als Fremdsprache beim DAAD, 1987
- Wollrad, Eske* (Zur Ästhetisierung des Partikularen, 2003): Zur Ästhetisierung des Partikularen: Auf dem Weg zu einer transkulturellen feministischen Theologie, in: *Chakana* 1 (2003), S. 59–67
- (Weißsein im Widerspruch, 2005): *Weißsein im Widerspruch: Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein/Taunus: Helmer, 2005
- Worchel, Stephen* (Hrsg.) (Psychology of Intergroup Relations, 1986): *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Ill.: Nelson-Hall, 1986
- (Report of Comission IX, 1910): Report of Comission IX: The History and Records of the Conference Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings, Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910
- Wrogemann, Henning* (Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, 2012): *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012
- Yildiz, Erol* (Heterogenität als Alltagsnormalität, 2001): Heterogenität als Alltagsnormalität: Zur sozialen Grammatik eines Kölner Stadtquartiers, in: *Rudolf Leiprecht* (Hrsg.), *International lernen – lokal handeln*, 2001, S. 78–107
- Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina* (Interkulturalität, 2011): *Interkulturalität: Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2011
- Zwingli, Huldrych/Künzli, Edwin* (Auswahl seiner Schriften, 1962): *Auswahl seiner Schriften*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1962

Alle Bibelzitate stammen, wenn sie nicht im Zusammenhang anderer Textzitate erscheinen, aus der Bibel in der Übersetzung nach Martin Luther, revidierte Fassung von 2017, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.